
Od melancholii do rozpacz.

O prozie Andrzeja Stasiuka

Claudia Snochowska-Gonzalez

Abstrakt: W *Mojej Europie*, *Jadąc do Babadag* i *Fado* Andrzej Stasiuk podróżuje po krajach Europy Środkowo-Wschodniej. To Europa pomniejsza, zapomniana, na marginesie Historii i Postępu. Jest to kraina melancholii, pustki i wiecznego braku. Opiewanie jej staje się ironiczną odpowiedzią na entuzjazm „powrotu do Zachodu”, na próby sprostania wschodnioeuropejskiemu piętnu i na zachodnie przerażenie wschodnioeuropejską dzikością. Skąd się jednak bierze spowijająca ją melancholia? Stasiuk powołuje się na Ciorana, na jego filozofię historii, rezygnację i przekonanie o bankructwie cywilizacji europejskiej. Wiemy jednak, że w przypadku Ciorana melancholia przykrywa pamięć o przemilczanym romansie filozofa z faszyzmem, który miał się stać radykalnym wyrwaniem się ku nowemu światu i nowej historii. Jakie rany i przemilczane ofiary kryją się w melancholijnym krajobrazie u Stasiuka? Jakiej odpowiedzialności nie chce przyjąć? W kolejnej książce, *Dzienniku pisanym później*, Stasiuk wraca w te same miejsca, by tym razem nie umknąć przed pytaniami o wschodnioeuropejskie piekło etnicznej jatki. Autorka przedstawia ten zwrot, korzystając z terminologii Petera Hallwarda i opisanej przez niego dynamiki między tendencjami *singular* i *specific*.

Wyrażenia kluczowe: Andrzej Stasiuk, Europa Środkowo-Wschodnia, teoria postkolonialna, środkowoeuropejska melancholia

W radykalnie osobliwych powieściach Stasiuka poświęconych podróżom po zapomnianej, pomniejszej Europie w najpełniejszy sposób wyraża się postkolonialne piękno. Stasiuk skupia się w nich na daremności historii rozumianej jako proces napędzany siłą antagonizmów i konstruuje prawdę będącą rewersem „prawdziwej” Europy – Europy oświecenia, dążeń cywilizacyjnych, modernizacji i ideologii postępu. Świat, jaki wyłania się z kart jego książek, otula melancholijną mgłą wszelkie ludzkie wysiłki wpływania na bieg zdarzeń czy aktywnego konfrontowania się z dziejami.

Co to znaczy: w powieściach radykalnie osobliwych? Terminów „osobliwy” (*singular*) oraz „konkretny” (*specific*)¹ używam za Peterem Hallwardem, który przedstawił je w rozprawie *Absolutely Postcolonial. Writing between Singular and the Specific* (Hallward, 2001). Opisanie tendencji osobliwej i konkretnej pozwala Hallwardowi na „całościowe i współczesne rozróżnienie zasadniczych ujęć ogólnych koncepcji sprawstwa i kontekstu, koncepcji «ja» i «innego», polityki i partykularności” (Hallward, 2008, s. 45). Obie tendencje stanowią granice rozróżnienia – to dwie zasadniczo rozbieżne koncepcje indywidualizacji i zróżnicowania. Właśnie one decydują o odpowiedzi na pytania: „Jakie cechy musi mieć jednostka, aby odróżnić się od innych? W jaki sposób jednostka odnosi się do innych?” (Hallward, 2001, s. 1).

1 Polskie tłumaczenie terminów *singular* i *specific* stosuję za Jakubem Maciejczykiem, tłumaczem wstępu do książki Hallwarda w piśmie „Recykling Idei” (Hallward, 2008).

Dlaczego te dwa pojęcia stają się podstawowymi kategoriami, według których Hallward analizuje teorię i literaturę postkolonialną? Opowiedzenie się po stronie jednej z nich ma bowiem kluczowy wpływ na to, którą drogą będziemy odchodzić od zdeterminowania tożsamości i jej esencjalizującego określenia (*specifying*) i jaką pozycję obierzemy pomiędzy deterytorializacją a zlokalizowaniem – a to przecież podstawowe tematy poruszane przez literaturę i krytykę postkolonialną. Tendencja osobliwa sprowadza się do wykroczenia poza zdeterminowany świat (nawet pomimo rytualnego odwoływania się do wszelkich płciowych, etnicznych, rasowych, klasowych uwarunkowań, które ostatecznie i tak wpadają do czegoś w rodzaju zbiornika pełnego nic nieznaczącej, zrelatywizowanej różnorodności) – podmiot w takiej konfiguracji staje się absolutnie wolny od jakiegokolwiek określenia i jakiegokolwiek relacji. Natomiast dla tendencji konkretnej charakterystyczne jest zajmowanie stanowisk i wypowiedzanie się w imieniu jakichś interesów i przeciwko innym interesom – tylko to pozwoli na „zlokalizowane sformułowanie zasad poddających się autentycznej uniwersalizacji” (Hallward, 2008, s. 45). Przyjęcie tych dwóch kategorii pozwala dostrzec i nazwać możliwości oraz ograniczenia teorii i literatury postkolonialnej. Dla Hallwarda tytułowa postkolonialność absolutna to tendencja osobliwa; tendencji konkretnej odpowiadałoby raczej to, co antykolonialne. Zastosowanie obu tych kategorii pozwoli na pełniejsze dostrzeżenie i opisanie przemian, jakim podlega twórczość Andrzeja Stasiuka analizowana w perspektywie postkolonialnej.

Melancholia peryferii

Jadąc do Babadag, Fado i Moja Europa to utwory, w których Stasiuk powołuje do życia swoje melancholijne księstwo. Rozciąga się ono w „pasie ludności mieszanej”, wzdłuż 21 południka, albo inaczej: w trzystukilometrowym kręgu z centrum w Wołowcu i granicami sięgającymi Brześcia, Równego, Czerniowiec, Kluź, Aradu, Szegedu, Budapesztu, Żyliny, Katowic, Częstochowy i Warszawy (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, ss. 77–78). Ta zapomniana Europa bardziej nie jest, niż jest. To wszystko to, „co nie jest takie, jakie być mogło albo być powinno. Wszystko, co zatrzymało się w pół kroku i nie ma siły, ochoty ani pomysłu, wszystko, co się zaniechało, spuściło z tonu i dało za wygraną, wszystko, co nie przetrwa, nie pozostawi po sobie śladów, wszystko, co się spełniło samo dla siebie i nie wzbudzi żadnego żalu, żałoby ani wspomnień” (Stasiuk, 2004, s. 247). To rzeczywistość w stanie permanentnego zagrożenia nieistnieniem, na tym opierająca swój byt.

Swoją Europę Stasiuk tworzy z fikcji, niedokończenia, niedorobienia i nieoczywistości. Jej ontologia jest nie tylko negatywna, ale i potencjalna – nic nie jest tak, jak powinno albo mogłoby być; rzeczywistość czeka tylko na jakiś sygnał, który miałby coś rozpocząć, ale nie rozpoczyna, bo to, co miało nadejść, już dawno się wydarzyło. W tej części Europy wszystko rozptywa się w czasie i przestrzeni i trwa wbrew zmianom, opiewając melancholijny triumf odwieczności nad tym, co ludzie w swojej pysze przeciwko niej przedsięwzięją.

To świat, który mija się, podróżując. Ale dla Stasiuka to, co mijane, staje się właściwym sensem jego wypraw. Rzeczywistość peryferyjna, pomniejsza, zapomniana i poboczna – to centrum jego narracji.

Dysydencka Europa Środkowa i dziki Wschód

Świat Stasiuka, jego Europa, to pewien wybór. Autor podjął go na wielu płaszczyznach. Przede wszystkim musiał się opowiedzieć wobec różnych wizji tej części Europy. Te wizje włączane w rozmaite dyskursy regionalne wynikają z określonych decyzji politycznych. Nie mogąc przystać na żadną z nich, Stasiuk postanowił podjąć z nimi grę.

Jakie są owe dyskursy regionalne, z którymi gra Stasiuk? Przede wszystkim jest to dyskurs stworzony wokół koncepcji Europy Środkowej. Jego początki sięgają wczesnych lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy eseje i inne prace na ten temat tworzyli Jenő Szűcs, Czesław Miłosz² i Milan Kundera. Istotą tego dyskursu było przeciwstawienie Wschodu i Zachodu jako dwóch nieprzystawalnych wartości; Europa Środkowa miała lawirować między nimi, podkreślając swoją przynależność do Zachodu. Zachód rozumiano jako esencję europejskości, na którą składać się miały: demokracja, indywidualizm, wolnomyślność, liberalizm, pluralizm i wysoka kultura, zaś środkowa europejskość miała obrazować pewien stan ducha (a nie położenie geopolityczne), którego najbardziej klasycznym wyrazicielem był intelektualista-dysydent. W efekcie Europę Środkową przeciwstawiano Rosji (choć natężenie tego przeciwstawienia wahało się od Miłoszowskiej ambiwalencji po Kunderowską odrazę) oraz Bałkanom [i w tym przypadku można mówić zarówno o zwykłym „zapomnieniu” Bałkanów, jak i o „bałkanizmie” – jak demonizację Bałkanów nazwała Maria Todorova (Todorova, 2008)]. W kolejnych latach dyskusja wokół pojęcia Europy Środkowej angażowała wielu ludzi kultury, pisarzy i dysydentów, by wymienić choćby Václava Havla (zanim został prezydentem), György Konráda czy Adama Michnika. Mimo wcześniejszych różnic w definicji terytorialnej zasięg Europy Środkowej określano dosyć ściśle: miały ją tworzyć Czechosłowacja, Węgry i Polska. Kraje te uznano za najbliższe zachodniemu ideałowi wolności i demokracji oraz w najmniejszym stopniu nazięczone wpływami radzieckimi i przerażającym piętnem bałkanizacji.

Idea Europy Środkowej miała do tej pory głównie wymiar kulturowy. Po 1989 roku niepostrzeżenie przeniosła się w sferę polityki, gdzie wcześniejsze kulturowe dystynkcje zaczęły służyć jako podstawa do podejmowania działań politycznych – przede wszystkim do odnalezienia się na nowo na politycznej mapie świata. Stawką było dostanie się do ekskluzywnego kręgu Unii Europejskiej i NATO. Jak konstatuje Maria Todorova badająca funkcjonowanie idei Europy Środkowej wobec idei Bałkanów: „[p]rzeobrażeniu się koncepcji Europy Środkowej z idei wolnościowej w doraźne narzędzie polityczne towarzyszyło równoległe przeobrażenie koncepcji Europy z ideału kulturowego, utożsamianego z liberalizmem i demokracją, w «międzynarodową solidarność kapitału przeciw

² Należy jednak podkreślić, że samego Miłosza trudno uznać za twórcę-przedstawiciela Europy Środkowej. Jego Europa jest jednocześnie i węższym, i szerszym pojęciem.

biedzie»” (to ostatnie określenie za: Müller, 1993, s. 47; Todorova, 2008, s. 342). Zdaniem Todorovej, kraje aspirujące do najszybszego przeniesienia się z „bloku wschodniego” do „Zachodu” musiały zareklamować swoją europejską tożsamość poprzez odróżnienie się od niezachodniej, barbarzyńskiej Rosji (która stała się „konstytutywnym innym Europy Środkowej”, por. Neumann, 1993) i Bałkanów – beczki prochu i etnicznego piekła³. Taki mechanizm „reprodukcji orientalizmów” (*nesting orientalism*) – jak za Milicą Bakić-Hayden określa Todorova – wykazuje wielkie podobieństwo do opisanej przez Goffmana tendencji do „hierarchizowania nosicieli tego samego piętna w zależności od tego, jak bardzo jest ono widoczne i narzucające się” (Goffman, 2005, s. 148). Co ciekawe, Europie Środkowej o wspólnej bohaterskiej i dysydenckiej tożsamości, nie udało się sprostać próbie realizacji własnego marzenia: niemrawość działań Grupy Wyszehradzkiej najlepiej dowodzi, że po 2004 roku mamy znów po prostu Europę Zachodnią i Wschód, a tożsamość środkowoeuropejska jakoś znikła z pola widzenia.

Zajmijmy się zatem Europą Wschodnią przeciwstawianą Zachodniej, czyli drugim określeniem tej części świata, po której podróżuje Stasiuk. O ile pojęcie Europy Środkowej było stosowane jako nazwa dla pewnego pozytywnego ideału, o tyle Europa Wschodnia od czasów oświecenia oznaczała napiętnowanie, od którego tak bardzo chcieli uciec pierwsi środkowej europejskości. Larry Wolff, autor książki *Inventing Eastern Europe*, pokazuje, jak wielką nowością było osiemnastowieczne „wynalezienie” pojęcia Europy Wschodniej. Stanowiło ono zerwanie z dotychczasowym podziałem Europy według osi północ – południe (z Południem kultury śródziemnomorskiej i barbarzyńską Północą). Wraz z przeniesieniem centrów życia kulturalnego i gospodarczego z Rzymu, Florencji i Wenecji do Paryża, Londynu i Amsterdamu oś północ – południe okazała się bowiem nieadekwatna. Pojęcie Europy Wschodniej wprowadziło do dziś trwałe skojarzenie stopnia rozwoju ekonomicznego z przypisywanym „ucywilizowaniem” lub „barbarzyństwem” – rzecz nie do pomyślenia w czasach renesansu, kiedy biegłość w nauce i sztuce, jak uznawano, mogła wybuchnąć w każdym zakątku Europy. Wreszcie pojęcie to zaczęło się odnosić nie tylko do przestrzeni, ale i do czasu: według oświeconej Europy kojarzącej cywilizację z postępem, a więc z pozytywnymi zmianami w czasie, Europa Wschodnia pozostawała w mroku średniowiecza.

Jak pisał Larry Wolff:

„[t]o Zachodnia Europa w wieku osiemnastym, w dobie oświecenia, wymyśliła Europę Wschodnią jako swoją komplementarną drugą półkulkę. To właśnie oświecenie ze swymi centrami intelektualnymi położonymi w Europie Zachodniej kultywowało i zawłaszczyło nowe pojęcie «cywilizacji», osiemnastowieczny neologizm, zaś cywilizacja odkryła swojego

3 Znamienny jest artykuł Václava Havla dla „New York Timesa” z 1993 roku: „Jeżeli NATO ma nadal pełnić swoją funkcję, nie może naraz otworzyć szeroko swoich drzwi przed każdym [...]. Republika Czeska, Węgry, Polska i Słowacja – a także Austria i Słowenia – należą bez wątpienia do zachodniej strefy cywilizacji europejskiej. Wyznają jej wartości i czerpią z tych samych tradycji. [...] Ponadto pas stykających się ze sobą stabilnych państw Europy Środkowej graniczy zarówno z tradycyjnie już wzburzonymi Bałkanami, jak i wielkim obszarem euroazjatyckim, na którym demokracja i gospodarka rynkowa dopiero powoli i w bólach postępują ku swemu spełnieniu. Jednym słowem, jest to obszar kluczowy dla bezpieczeństwa Europy” (Havel, 1993, s. E17, cyt. za: Todorova, 2008, s. 335).

odpowiednika na tym samym kontynencie, w okrytych mrokiem, zacofanych, wręcz barbarzyńskich krajach. Tak właśnie wynaleziono Europę Wschodnią” (Wolff, 1994, s. 4).

Koncepcja ta stała się więc odpowiedzią na pewne zapotrzebowanie: wytworzenie własnej, pozytywnej tożsamości oraz zaprzeczenie jakimkolwiek związkom z drugą stroną (a tym bardziej zaprzeczenie swojemu udziałowi w jej powstaniu i swojej odpowiedzialności za jej kondycję). W parach pojęć, jakie od tej pory zaczęły krążyć po Europie (cywilizacja – barbarzyństwo, postęp – zacofanie, czystość – brud, miasto – wieś, nowoczesność – tradycja, racjonalizm – zabobon, ustabilizowane państwa narodowe – narody pozbawione państwa i rzekomo niezastługujące na nie lub dopiero wybijające się na niepodległość), poszczególne człony opozycji zyskały swoje ucieleśnienia w bardzo konkretnie wyznaczonych miejscach na mapie.

Wizja podzielonej Europy odżyła z nową siłą w 1946 roku, w przemówieniu Winstona Churchilla o żelaznej kurtynie dzielącej świat na część światłą i pogrążoną w mroku. Zdaniem Wolffa, ta zimnowojenna metafora nie uzyskaby nigdy powodzenia i siły perswazyjnej, gdyby linia podziału nie została wytyczona dużo wcześniej. Tym samym pary opozycyjnych pojęć na nowo znalazły swoje zastosowanie w konkretnym systemie geopolitycznym. Zachód, kapitalizm i postęp oraz Wschód, komunizm i zacofanie, o których pisał Buchowski (Buchowski, 2008), przetrwały nawet transformację ustrojową i wciąż dla wielu dostarczają satysfakcjonujących wytłumaczeń.

Oczywiście, idea Europy Środkowej nie pojawiłaby się bez idei Europy Wschodniej, na którą miała być odpowiedzią i z której miała wyzwalać. Dysydenci z bloku wschodniego chcieli za wszelką cenę dowieść, że zacofanie ekonomiczne wcale nie musi oznaczać zerwania z kulturą i duchowością europejską. Przeciwnie – w eseju Kundery Europa Środkowa jest skarbcem europejskości, o której sama Europa zaczyna zapominać (Kundera, 1984)⁴.

Piętno i piękno pustki

Nas jednak interesuje to, w jaki sposób Stasiuk odpowiada na przedstawione koncepcje Europy (Środkowej i Wschodniej), pokrywającej się z jego Europą. Zaznaczmy jeszcze, że *Moja Europa* wyszła w 2001 roku, *Jadąc do Babadag* w roku 2004, a *Fado* w 2006 roku – a więc tuż po tym, jak Polska opowiedziała się w referendum za wstąpieniem do Unii Europejskiej, została do niej przyjęta i zaczęła się mościć w jej strukturach. Dyskurs „powrotu do Europy” i niezmiennie pozytywna waloryzacja wszystkiego, co zachodnie, przy

4 Demitologizacja wspomnianych wizji relacji między Wschodem a Zachodem Europy jest możliwa na gruncie socjologii historycznej, w oparciu o prace uczonych takich, jak np. Fernand Braudel, Immanuel Wallerstein, Iván Berend i György Ránki, zaś w Polsce Marian Małowist, Witold Kula czy Jerzy Topolski. Zgodnie z ich ustaleniami region na wschód od Łaby był historyczną peryferią industrializującego się Zachodu, dostarczającą mu surowców i żywności. Gospodarka komunistyczna wprowadzona w krajach Europy Wschodniej nie stanowiła przyczyny zacofania, jak to przedstawiała zachodnia retoryka zimnowojenna, lecz próbę wyjścia z niego, próbę niekapitalistycznej modernizacji i industrializacji regionu. I była próbą w dużej mierze udaną, jeśli wziąć pod uwagę uzyskane wskaźniki makroekonomiczne wobec wskaźników sprzed drugiej wojny światowej. Na temat sporów o polskie zacofanie – zob. Sosnowska, 2004; na temat peryferyjnej kondycji Polski kształtującej się w związku z rozwojem kapitalizmu – zob. Sowa, 2011.

jednoczesnym podkreśleniu, że jest to nie tylko „zachodnie”, ale i „nasze”, oraz utrwalenie przypisania postępu, modernizacji i nowoczesności Zachodowi, zaś zacofania Wschodowi, dominowały w tych latach; jedyną poważną kontrpropozycją wobec takiego obrazu świata było demonizowanie Zachodu jako krwiożerczego i zdemoralizowanego, czyhającego na Polskę dobra (ziemię, cnotę, tradycję), potencjalnego okupanta.

Kraje, które odwiedza i opisuje Stasiuk, to kraje Europy Środkowej i Południowo-Wschodniej: Albania, Czarnogóra, Czechy, Mołdawia, Polska, Rumunia, Serbia, Słowacja, Słowenia, Ukraina i Węgry. Wykreślając na mapie miejsca swoich podróży, czyli okrąg ze środkiem w Wołowcu, Stasiuk zdaje sobie sprawę, że nie ma wśród nich Rosji i Niemiec [„co przyjmuję z pewnym zdziwieniem, ale też z dyskretną atawistyczną ulgą” – kwituje (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, s. 78)]. Stasiuk obraca na nice proeuropejski optymizm tych krajów. Jego świat przygląda się zmianom ze sceptycyzmem, ironią i melancholią. Czasami nawet żadnych zmian nie zauważa. „Środkowoeuropejska choroba, taktyka podejrzeń wobec rzeczywistości” każe mu nie dowierzać żadnym obietnicom historii (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, s. 131). Z drugiej strony pisarz z równym dystansem podchodzi do zachodnioeuropejskiego przerażenia barbarzyńskim Wschodem. Gra, jaką podejmuje z dostępnymi wizjami Europy Środkowej i Wschodniej, to gra z ciężarem piętna, a jednocześnie z próbami jego zaprzeczenia i ukrycia.

Ale co właściwie jest istotą tego środkowo(wschodnio)europejskiego piętna? To nie tylko wskazane przez Wolffa zacofanie i barbarzyństwo rozumiane jako zaprzeczenie zachodniej cywilizacji. To przede wszystkim brak, daremność, pustka, nicość. Stasiuk przemienia piętno wybrakowania na piękno swojej Europy. Najbardziej uwodzące fragmenty *Jadąc do Babadag* i *Fado* są hymnem na cześć tego braku.

„Łagodne wzgórza ciągnęły się po horyzont. Czasami pociąg wspinał się trochę wyżej i wtedy było widać, że za tym horyzontem jest następny taki sam i jeszcze jeden, i jeszcze. Bezdrzewna i bezludna przestrzeń miała szarżółtą, wyschniętą barwę czegoś, co czeka na pożar, na jedną zapałkę. Tam nie było nic. Czasami migały jakieś odległe zabudowania, chałupa z przylepionym chlewikiem, szopa na siano, a potem znowu otchłań powietrza i połać ziemia. Pojawiały się małe stada owiec. Towarzyszył im zawsze jeden człowiek, nie większy od szpilki. Pod rozpalonym niebem, na spopielonej upałami ziemi wyglądali jak zbłąkani w jakichś oślepiających zaświatach. Szli znikąd donikąd” (Stasiuk, 2004, s. 40).

„Jeżeli miałbym wymyślić dla Europy Środkowej jakiś herb, to w jednym z jego pól umieściłbym półmrok, a w jakimś innym pustkę. To pierwsze jako znak nieoczywistości, to drugie jako znak wciąż nie oswojonej przestrzeni. Bardzo piękny herb o nieco niewyraźnych konturach, które można wypełnić wyobraźnią. Albo snem” (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, s. 102).

Ta nieoswojona przestrzeń pozostaje poza czasem: teraźniejszość i przeszłość przenikają się ze sobą, a historia zamienia się w fikcję. Wszystko rozmywa się w jednostajnym, niezróżnicowanym krajobrazie:

„Czasami w ekstrawaganckich i kosmopolitycznych snach widzę główny karpacki grzbiet. Wychodzę z domu i ruszam na wschód, i potem na południe, i nie napotykam żadnych granic. Po drodze są tylko stada owiec, szałas, pasterskie psy, a zimą nie ma nawet tego.

W poprzek grzbietu głębokimi dolinami biegnie kilka linii kolejowych i kilka dróg łączących obce państwa. I drogi, i kolej wyglądają na jakiś wybryk, na eksterytorialne korytarze wydrążone na drugą stronę gór. Przepływa nimi hałaśliwy, niespokojny nurt współczesności, ale same góry pozostają niewzruszone” (Stasiuk, 2006, ss. 66–67).

„[N]azajutrz miałem być w Baia Mare, które kiedyś się nazywało Nagybánya. Miałem węszyć za minionym, szukać tego nieustannego «kiedyś», które w moich stronach jest terażniejszością, ponieważ «jutro» właściwie nigdy nie nadchodzi, bo zatrzymuje się w dalekich krajach znęcone ich powabem, przekupione, a może po prostu zmęczone. To, co ma nadejść, nigdy tu nie dociera, ponieważ zużywa się gdzieś po drodze i zamiera jak blask dalekiej latarni. Panuje tu wieczny schyłek i dzieci rodzą się zmęczone. W ukośnym świetle późnej jesieni gesty i ciała ludzi są tym wyrazistsze, im mniejsze jest ich znaczenie. Mężczyźni stoją na rogach ulic wpatrzeni w pustkę dnia. Plują na chodnik i palą papierosy. To jest terażniejszość. Tak jest w mieście Sabinov, w mieście Gorlice, w Gönc, w Caransebeș, w całym słynnym międzymorzu między Czarnym a Bałtykiem. Stoją i przeliczają papierosy w paczkach i drobne w kieszeniach. Czas nadciąga z daleka i przypomina obce powietrze, którym już ktoś oddychał” (Stasiuk, 2004, s. 87).

Świat, który stawia tak wielki opór wszelkim zmianom, swoją biernością usiłuje przechytrzyć śmierć. Zmiany oznaczają bowiem zawsze katastrofę, a zarazem są przypomnieniem pierwszej kosmicznej katastrofy, nieopatrzego mieszania ducha i materii i ich późniejszej pełnej konfliktów szarpaniny. To stąd wynika owo poczucie braku, które jest najwierniejszą prawdą o Europie Stasiuka.

„No więc to w ogóle nie była Polska, ten ciąg obrazów, to nie był żaden kraj, to był pretekst. Bardzo możliwe, że człowiek odczuwa swoje istnienie dopiero wtedy, gdy czuje na skórze dotyk bezimiennej przestrzeni, która łączy nas z najdawniejszymi czasami, ze wszystkimi umarłymi, z prehistorią, gdy umysł dopiero oddzielał się od świata i jeszcze nie zdawał sobie sprawy z własnego sieroctwa. Wystawiało się dłoń z okna ciężarówki i między palcami przesuwano się najstarsze. Tak, to nie była Polska, to była pierwotna samotność. To mogło być Timbuktu albo Cape Cod” (Stasiuk, 2004, s. 11).

Świat Stasiuka staje się więc obrazem jego samotności, jego melancholii, jego lęku przed przemijaniem. Jak we wszystkich arcydziełach światowej melancholistyki autor usiłuje ukryć poczucie braku poprzez – w oczywisty sposób daremne – nieustanne mnożenie i wylizywanie rzeczywistości. Jest ono jednak pozbawione ambicji nadania jej jakiegokolwiek fabuły czy linearności, sensu czy celu; jest wiecznym bujaniem „gdzie indziej” i „kiedy indziej”. Oddający się melancholii środkowoeuropejskiej dobrze wie, że przywoływanie tego, co przeżyte i zobaczone, nigdy nie ułoży się w prawdziwą historię; dla własnego bezpieczeństwa lepiej też nie oczekiwać tego od przyszłości.

Jeśli jednak zestawimy nasz traktat o melancholii Europy Środkowej z wszystkimi utworami, jakie wydała z siebie na temat melancholii kultura europejska, to uderzający okaże się fakt, że u Stasiuka melancholia przestaje być w prosty sposób przymiotem cywilizowanych. Cywilizacja wydarzyła się gdzie indziej i gdzie indziej rodzi swoje z wątpienie. W Europie Środkowej melancholia wynika z przyczyn o wiele bardziej fundamentalnych. Dzięki temu może przewidzieć i to, co możliwe tylko dzięki cywilizacji, i to,

co się zdarza mimo niej. Ale – jak to jest opisane w największych dziełach zachodniej melancholistyki – melancholia rozlewa się na całą rzeczywistość w niezatamowanych, zaraźliwych obrazach⁵.

W świecie Stasiuka nie ma właściwie miejsca na nic innego poza melancholijnym bohaterem i światem – odbiciem jego melancholii. To świat pustki i braku zakorzenienia. Jego najbardziej emblematycznymi mieszkańcami są Cyganie, wieczni nomadzi, którzy wszystko, co mijają, obdarzają równą obojętnością. Ich obojętność także Stasiukowi pozwala nie wchodzić z rzeczywistością w relację inną niż bezpieczne trzymanie się powierzchni. Świat, który powstaje w jego prozie, to podróż – ucieczka przed bólem zaangażowania w tu i teraz, to środkowoeuropejska mgła, jednakowa na każdej szerokości 21 równoleżnika. Mijane przez Stasiuka wieczne to samo, smutek peryferii i fikcja zastępująca historię, są wędrówką w abstrakcję; „podróż z kraju króla Ubu do kraju wampira Drakuli nie może zawierać wspomnień, w które można potem wierzyć, tak jak się wierzy na przykład w Paryż, Stonehenge czy plac świętego Marka” (Stasiuk, 2004, s. 18).

To istota Stasiukowej osobliwości, jak ją ujmuje Hallward:

„Tylko ci, którzy z sukcesem przekraczają swoje miejsce w świecie, swoją konkretną pozycję, mogą sięgnąć do prawdziwego Tworzącego; z tej transcendencji czynią środek swojego zbawienia od świata. Taka transcendencja zakłada w szczególności odrzucenie jakiegokolwiek konkretnej pozycji albo interesu w relacji do innych pozycji, do innych «ja», miejsc, historii itd.” (Hallward, 2001, s. 5).

Jest to osobliwość *par excellence* postkolonialna. Staje się sposobem na ucieczkę od przekleństwa kraju „małego, skromnego, bez żadnych przymiotów składających się na przeznaczenie”, kraju – ofiary dziejotwórczych fantazji imperiów (Stasiuk, 2004, s. 42). Ucieczka odbywa się wbrew historii, wbrew próbom wpływania na los, wbrew wezwaniom do działania. „Wszędzie stoją faceci na rogach ulic, wszędzie siedzenia w pociągach mają dziury powypalane papierosami i ludzie po prostu spędzają czas i patrzą spokojnie, jak historia dociska gaz do dechy” (Stasiuk, 2004, s. 214).

Negatywny natywizm i trzykrotna kpina

Środkowoeuropejska niekompletność, pomniejszość i niedoskonałość zostaje wykorzystana przez Stasiuka w sposób, który Dorota Kołodziejczyk określiła mianem „negatywnego natywizmu” (Kołodziejczyk, 2010). Kołodziejczyk wychodzi od tez przedstawionych przez Slavoję Žižka w artykule *Eastern Europe's Republics of Gilead* (Žižek, 1990), w którym Žižek aplikuje lacanowskie tezy do opisu wzajemnej fascynacji Europy Wschodniej i Zachodniej (Europa Zachodnia spogląda z fascynacją na Europę Wschodnią, która spogląda

5 To metoda szczególnie lubiana przez autorów dzieł o melancholii. Robert Burton w *The Anatomy of Melancholy* pisał: „A któż nie jest szalony? Któż jest wolny od melancholii? Kogóż ona nie dotyka, czy to w nawykach, czy w usposobieniu?” (Burton, 1876, s. 39). I dalej: „To, com powiedział o służalczości, powtarzam o uwięzieniu. Wszyscy jesteście więźniami. Czymże jest nasze życie, jak nie więzieniem?” (Burton, 1876, s. 200). *The Anatomy of Melancholy* jest opisem anatomii melancholijnego świata, którego każda część cierpi na tę przypadłość – ale i dla każdej części można znaleźć jakieś lekarstwo.

z fascynacją na zachodnioeuropejskie ideały liberalnej demokracji) oraz do interpretacji erupcji nacjonalistycznego populizmu w Europie Wschodniej jako zaskakującego i przerażającego odrotu od tych ideałów. Jak twierdzi Žižek, narodowa identyfikacja okazuje się zawsze relacją z „Narodem jako Rzeczą” (*Nation qua Thing* – Žižek, 1990, s. 52) rozumianą z jednej strony jako coś, co jest dostępne tylko „nam” i tylko „nam” właściwe, a z drugiej strony jako coś, co jest zagrożone przez „nich”. Z kolei sprawa narodowa sprowadza się do sposobu, w jaki wspólnota organizuje swoją „uciechę” (*enjoyment*)⁶. Podstawowym zagrożeniem ze strony Innego jest zatem „kradzież uciechy” (*theft of enjoyment*), czyli zanegowanie, zmałpowanie albo wykpienie sposobu życia, w jakim się owa „uciecha” (dostępna przecież tylko „nam”) wyraża. Według Kołodziejczyk, u Stasiuka mamy do czynienia właśnie z taką świadomą „kradzieżą uciechy”, przed którą drży Europa Zachodnia.

„W prozie Stasiuka Europa Wschodnia nie tylko zagraża Zachodowi, kradnąc jego «uciechę» (negując jego idealny obraz samego siebie i kpiąc z niego), lecz także czerpie aktywną przyjemność z tego, że jest owym złodziejem, którą to rolę zresztą Zachód przypisał jej w swojej obawie przed Innym. W tym sensie poczucie «ja» Europy Wschodniej może przybierać formę tylko negatywnej identyfikacji – postrzegania siebie jako Innego i prześmiewczego odgrywania Innego. Negatywny natywizm, w pełni wyrażany przez prowincjonalny region Karpat, objawia się jako pełen sprzeczności program, którego celem jest przedstawienie wschodnioeuropejskiego pożądanego Zachodu i, jednocześnie, zwalczanie stereotypowej redukcji Wschodniej Europy do groźnego Innego poprzez kpiące wstąpienie w te redukujące ramy. Obosieczny efekt tego programu jest oczywisty: neguje natywistyczne sentymenty po obu stronach, nie tylko poprzez strategię kradzieży uciechy – poprzez kradzież początkowej radości natywistycznych pretensji, które są ośmieszane za pomocą wyolbrzymienia i kpiny” (Kołodziejczyk, 2010, s. 110).

Obosieczna kpina u Stasiuka jest więc na przykład skierowana ku przerażeniu, jakie Zachód odczuwa przed barbarzyńskim Wschodem. „Trasa znana jest z rabunków i kradzieży. Nawet celnicy po ukraińskiej stronie potrafią wymuszać pieniądze od podróżnych lub konfiskować przedmioty, które im się podobają” – cytuje Stasiuk tekst przewodnika (Stasiuk, 2004, s. 79). Tymczasem w *Jadąc do Babadag* ze specjalnym namaszczeniem przedstawia przykłady złotego serca tubylców – niesłychanej gościnności, chęci pomocy, życzliwości i bezinteresownej ofiarności. A to taksówkarz na pięć minut przed odjazdem pociągu załatwi bilety, kanapki na drogę i na dodatek wsadzi do odpowiedniego wagonu; a to pogranicznik nie weźmie grosza łapówki i jeszcze przepuści bez kolejki przez odprawę celną; a to jakiś miejscowy sam z siebie i nie wężąc w tym żadnego interesu załatwi nocleg; a to spotkana w autobusie kobieta zaprosi do domu swojego ojca, gdzie biesiada będzie trwała kilka dni. „Tak było, nic nie poradzę” – kwituje Stasiuk i kryje się w tych opowieściach niesłychana ironia wobec zachodniego przerażenia środkowoeuropejskimi tubylcami (Stasiuk, 2004, s. 50).

Ale z podobną kpiną (zaprawioną jednak smutkiem) przedstawione są środkowoeuropejskie próby sprostania właściwej Europie. Okazują się one zawsze próbami daremnymi,

⁶ Chodzi tu o lacanowską *jouissance*. Nie wdając się w rozważania translatorskie, przyjmuję za Kołodziejczyk jako polskie tłumaczenie „uciechę”.

ponieważ spod udawania, nowoczesnego pozoru, wciąż wystaje jakiś anachronizm. W zbiorze *Fado* autor opisuje odwiedzane kraje: Rumunię, Albanie, Słowację, Czarnogórę według takiego właśnie wzorca.

„To jest Rumunia. Kraj, który zdaje się zdziwiony własnym istnieniem. Szosami jadą najnowsze modele mercedesów i range roverów, a poboczami idą stare kobiety i niosą kosze na szelkach niczym plecaki, a na ramionach drewniane grabie i widły, których forma nie zmieniła się od setek lat. I range rovery, i drewniane widły są absolutnie realne, ponieważ rumuński czas jest tak subtelnie skonstruowany, że pojęcie anachronizmu nie ma tutaj zastosowania. Wszystko dzieje się równocześnie. W cieniu atomowej elektrowni w Cernavodă nad Dunajem turkoczą osłe zaprzęgi, a w poprzek głównych dróg snują się stada bydła. W miastach widuje się wiejskie dziewczyny ubrane w ludowe stroje, a we wsiach chłopaków przebranych niczym raperzy z MTV, z rozpaczliwych slumsów wychodzą Cyganie o powierzchowności i dumie hiszpańskich hidalgów: czarne kapelusze, nabijane srebrem pasy i kowbojskie buty ze złotymi klamrami...” (Stasiuk, 2006, s. 43)

Wobec wyzierającej pradawności emblematy nowoczesności stają się absurdem. Ale to właśnie parodia staje się u Stasiuka sposobem przetrwania kontynentu, jak głosi tytuł jednego z rozdziałów w *Fado*. „Niewykluczone, że naszą kontynentalną misją jest deformacja waszych osiągnięć, ich rozkład, groteskowa przemiana i parodia, która przedłuży im życie” (Stasiuk, 2006, s. 81). W procederze multiplikacji i kopiowania Wschód odnajduje swoje dziejowe przeznaczenie:

„bierze od was [Zachodu] jedynie to, co mu jest potrzebne. Bierze pozór, maskę i kostium, za pomocą których będzie mógł was udawać. Nigdy nie oczekiwano od nas więcej, a zadanie było dość łatwe. Postrzegani jako nieodróżnicowana masa podzielona niejasnymi i chwiejnymi granicami, nie musieliśmy się specjalnie wysilać, by przyjąć wyzwanie. Nikt nie różnił naszych twarzy, więc udawanie kogoś innego przychodziło nam bez trudu” (Stasiuk, 2006, s. 72).

Do tego zestawu postkolonialnych syndromów, obok wymienionych wyżej sposobów radzenia sobie z przypisanym barbarzyństwem oraz poczuciem wtórności i pośledniości, należy jeszcze dodać idealizację imperialnego wzorca. I z tym Stasiuk radzi sobie kpiną. Za swoje wyidealizowane imperium obiera cesarsko-królewskie Austro-Węgry i czasy, kiedy „własna partykularna, narodowa tożsamość w naturalny sposób była fragmentem większej, uniwersalnej całości” (Stasiuk, 2004, s. 120). Przyczyny tej idealizacji odpowiadają postkolonialnemu rozczarowaniu rzeczywistością po wyzwoleniu, która może być w najlepszym razie niespełnieniem obietnic, a w najgorszym – po prostu krwawą jatką. W tym sensie Austro-Węgry okazują się ostatnim schronieniem przed szaleństwem idei.

„Kiedy ziemiami rządzą idee, nigdy nie wiadomo, do kogo ona należy, ponieważ idee zmieniają się, a Cesarz nigdy się nie zmienia. Co najwyżej umiera, a po nim przychodzi inny, i znów jesteśmy po prostu poddanymi. Nie ma w tym niczego złego. Daleka władza jest władzą najlepszą. Zawsze możemy się wykręcić, że nie dostaliśmy, co powiedziała, i łudzić się, że nie słyszy naszych próśb właśnie z racji odległości” (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, ss. 122–123).

Ale i ta idealizacja imperialnego wzorca ratuje się, stając czymś w rodzaju żartu na serio, kiedy Stasiuk opisuje swoje świętowanie urodzin Najjaśniejszego Pana. W węgierskim miasteczku Gönc razem z miejscowym wariatem wychyla ku czci Franciszka Józefa kolejne toasty körte palinką, wygłaszając przy tym monolog o wyższości monarchii nad demokracją (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, ss. 125–126; Stasiuk, 2004, ss. 70–71)⁷.

Płynna tożsamość Wschodu i Zachodu

Parodia i autoironia przykrywają poczucie braku autentyczności. Ten brak w paradoksalny sposób okazuje się prawdą i o Wschodzie, i o Zachodzie. Właśnie w braku autentyczności, w płynnej tożsamości, a w końcu także w duchowej bezdomności spełnia się wspólny los Europy, choć jej części dochodzą do tego spełnienia różnymi drogami. Stasiuk opisuje festyn w Medzilaborcach, miejscu urodzenia Andy Warhola:

„Tutaj, prawie na końcu świata, wśród Rusinów, wśród Cyganów nie uznających czasu, na skraju Ukrainy, fetysze jaśniały w gablotach onirycznym, ironicznym blaskiem popowych epifanii. Ach, na stare lata Andy powinien zajechać wielkim białym cadillackiem w swojej srebrnej peruce, z Lou Reedem, z Nico, z całą świtą z «Maxa», powinien objawić się w to rozpalone, hiperrealne popołudnie, otoczony hybrydami własnej wyobraźni i samotności, ekstrawertyczną menażerią przeobrażoną w zwierzęce i węzowe skóry, powinien wysiąść ze swojej perwersyjnej limuzyny wśród straganów, na których powiewają tęczowe, lśniące i fałszywe dresy adidasa, przypominające jego scenografie kołysane południowo-wschodnim wiatrem, powinien obejrzeć swój pośmiertny triumf i powinien przejrzeć się w nieruchomych oczach Cyganów, tak jak setki razy przeglądał się w obiektywie polaroida. Tak sobie wyobrażałem jego pielgrzymkę, na kształt papieskiej, bo przecież on także mógł przemówić: «błogosławię tę ziemię», ponieważ medzilaborcka ziemia spełniła jego sen o nieskończoności samopowielających się przedmiotów, o bezmiarze lustrzanych odbić, o rzeczach, które odradzają się i nigdy już nie umrą, tak jak trwać będą trzy paski adidasa i czarna sylwetka pumy, ponieważ zbawienie i odkupienie nie dokona się w czasie, ale w przestrzeni poprzez wszechświatową reinkarnację materii, i wszystkie fikcje i fantasmagorie powstaną z martwych – i nigdy już nie umrą” (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, ss. 93–94).

Jakże odmienna jest jednak ta smutna nieskończoność od wieczności starego, niepoddanego modernizacji świata! W *Fado* Stasiuk wspomina wakacje spędzane w czasach dzieciństwa u dziadków:

„W tamtych czasach we wsiach nie było śmietników. Nie było też śmieci. Kupowało się różne rzeczy, ale niewiele po nich pozostawało. Po cukrze zostawały papierowe torebki, które

7 Łącząc ze sobą drwinę i melancholię, Stasiuk kontynuuje tradycję obecną w kulturze europejskiej od czasów hiszpańskiego i angielskiego baroku: „Wielka poezja, w której wyraz znalazła melancholia, powstała w tym samym czasie, co specyficznie nowoczesny typ autoironicznego humoru – postawy jednoznacznie związanej z melancholią. Racją bytu melancholika i humorysty jest sprzeczność między skończonym i nieskończonością, przemijaniem i wiecznością etc. – zjawisko to ma wiele imion. Świadomość owej sprzeczności przynosi rozkosz i cierpienie jednocześnie. Melancholik przede wszystkim cierpi, ale jednocześnie afirmuje swe cierpienie *sub specie aeternitatis*, ponieważ właśnie dzięki melancholii ma udział w nieskończoności. Tymczasem humorysta śmieje się z owych sprzeczności, podając równocześnie w wątpliwość swój śmiech *sub specie aeternitatis*, ponieważ wie, że znajduje się w pułapce skończoności. Dlatego człowiek nowoczesny rozwija humor płynący ze świadomości ograniczenia oraz melancholię jako spotęgowane doznanie samego siebie. Nauczył się nawet postrzegać ją humorystycznie i w ten sposób podkreślać jej wymiar tragiczny” (Kilbansky, Panofsky, & Saxl, 2009, ss. 265–266).

można było spalić w piecu albo użyć ich kolejny raz. Butelki po occie, oleju i wódce można było sprzedać w sklepie z całkiem poważnym zyskiem” (Stasiuk, 2006, s. 154).

„Z jakiegoś powodu rzeczy służyły wtedy znacznie dłużej. Można powiedzieć, że dosłużyły do śmierci, do śmierci ze starości. Łatwo można było sobie wyobrazić narzędzie, które za sprawą dotyku materii, za sprawą własnej funkcji stopniowo zamieniało się w nicość” (Stasiuk, 2006, s. 163).

„Teraz wydaje mi się, że doświadczałem wtedy [na wakacjach u dziadków na wsi] czegoś w rodzaju wieczności. Po prostu. Dostałem łaski” (Stasiuk, 2006, s. 164). „Miałem dziesięć lat. Siedziałem blisko pieca i przyglądałem się ich życiu. Byłem chłopcem z miasta i wydawało mi się, że to, co widzę, nigdy nie przeminie. Być może dlatego dzisiaj tamte obrazy nawiedzają mnie jak powracający sen. Albo jak wieczność, dzięki której pamięć odzyskuje siły i wiarę” (Stasiuk, 2006, s. 169).

Jednocześnie smutnej nieskończoności i zanikającej wieczności nadaje kształt Stasiukowej melancholii. Jest ona opiewaniem przemijania, które staje się tworzywem do snucia opowiadań. Świat Stasiuka w *Jadąc do Babadag* i *Fado* to świat samowystarczalnej pamięci. Jest ona jedyną siłą, poprzez którą tworzy się rzeczywistość, i nie ma niczego poza nią. Wspomnienie karmi się zanikiem i nieoczywistością, a przecież ich istnienie to czysta negacja.

„No tak, nie da się ukryć, że interesuje mnie zanik, rozpad i wszystko, co nie jest takie, jakie być mogło albo być powinno. Wszystko, co zatrzymało się w pół kroku i nie ma siły, ochoty ani pomysłu, wszystko, co się zaniechało, spuściło z tonu i dało za wygraną, wszystko, co nie przetrwa, nie pozostawi po sobie śladów, wszystko, co się spełniło samo dla siebie i nie wzbudzi żadnego żalu, żałoby ani wspomnień. Czas terazniejszy dokonany. Historie, które trwają tak długo, jak są opowiadane, i rzeczy, które istnieją tylko wtedy, gdy ktoś na nie patrzy. Tak, to mnie prześladowa, ta cała reszta, to istnienie, bez którego wszyscy mogą się obejść, ta zbędność, nadmiar, który nie jest bogactwem, to ukryte, którego nikt nie pragnie poznać, i tajemnice, które szczeną w zapomnieniu, i pamięć, która pożre siebie samą” (Stasiuk, 2004, s. 247).

Pamięć, która pożre siebie samą – trudno o celniejsze podsumowanie sedna postkolonialnej osobliwości objawiającej się w prozie Stasiuka. To świat idealnie domknięty, zapętłony jak wstęga Moebiusa. Świat, w którym przeszłość i teraźniejszość splatają się ze sobą, i w którym nie ma żadnej przyszłości – nie ma nic poza nim samym.

Cioran i melancholia

Spróbujmy jednak spojrzeć pod podszewkę melancholii, która znaczy świat Stasiuka. To melancholia Cioranowska. Poglądy autora *Złego demiurga* odbijają się echem u Stasiuka wszędzie tam, gdzie mowa jest o prehistorii, gdy „duch nie był jeszcze uwięziony, nie szamotał się, nie próbował formować gnuśnej powłoki na jakie takie podobieństwo” (Stasiuk, 2004, ss. 16–17). Stasiuk dzieli z Cioranem przekonanie, że nadawanie kształtów i form to rodzaj kosmicznej katastrofy. Takie gnostyckie wyobrażenia stają się podstawą wypracowania historiozofii, w której cywilizacja jest przekleństwem, a jedyne ukojenie

(albo szyderczą satysfakcją) można znaleźć tam, gdzie się ona zużywa, gdzie jeszcze nie dotarła, ale gdzie już wiadomo, że zamieni się w swoją parodię. Ludzkie ambicje, proces dziejowy i historia sprowadzają się w końcu i nieubłaganie do rozpaczliwej pustki; obu – Cioranowi i Stasiukowi – pozostaje więc zwrócić się tam, gdzie ta pustka objawia się, nie strojąc się w pozory. „[U] schyłku życia, w trakcie którego poznałem wiele krajów i przeczytałem wiele książek, doszedłem do wniosku, że rację ma rumuński chłop. Ten chłop, który nie wierzy w nic, który myśli, że człowiek jest przegrany, że nic nie można zrobić, że historia go miażdży. Ta ideologia ofiary jest też moją [aktualną] koncepcją, moją filozofią historii” – mówi Cioran, a Stasiuk za nim powtarza (Cioran, 1999, s. 15; Stasiuk, 2004, s. 33).

Warto zatrzymać się na wizji świata przedstawianej przez Ciorana, ponieważ poznanie podstaw, na których została ufundowana, może się okazać przydatne w zrozumieniu źródeł melancholii Stasiuka i kształtu, jaki nadaje swojej Europie. Rumuńskie poczucie niemocy wobec historii wynika z przekleństwa przyścia na świat w narodzie „małym, skromnym, bez żadnych przymiotów składających się na przeznaczenie” (Cioran, 1997b, s. 105; Stasiuk, 2004, s. 42). Postawa Ciorana – pozbawienie złudzeń, znużenie, utrata wiary w historię, ironiczny ton – ściśle się wiąże ze zrezygnowanym pogodzeniem się z rzeczywistością, której kształt rozczarowuje. „Spadliśmy z powrotem *na poziom* naszego kraju” – pisze Cioran (Cioran, 1997b, ss. 105–106). Gnostyckie wyobrażenia o iskrze rzucanej w mroki krainy Demiurga służą za wytłumaczenie niedogodności życia w świecie takim, jakim on jest i jakiego nie jesteśmy w stanie zmienić. Próby formowania gnuśnej materii są w najlepszym wypadku skazane na niepowodzenie. Znacznie częściej stają się przyczyną nieszczęść i cierpienia.

Naród „mały i skromny”: grzech, żal i skrucha

Co się kryje za tym opiewaniem upadku? O jaką katastrofę tu chodzi? Aby z kolei zrozumieć melancholię Cioranowską, pójdźmy drogą wytyczoną przez Alexandrę Laignel-Lavastine, która w książce *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze* nadaje kontekst historyczny, polityczny i społeczny duchowym przemianom Ciorana (Laignel-Lavastine, 2010).

Naród „mały, skromny, bez żadnych przymiotów składających się na przeznaczenie”, to niewątpliwie Rumunia lat 20. XX wieku, w której młody Cioran rozpoczynał swoje życie intelektualne. Jak pisze Laignel-Lavastine, był to

„kraj rozdwojony, podzielony na szczupłą francuskojęzyczną elitę o bardzo swobodnych obyczajach, pragnącą żyć według zegara europejskiego, i masę chłopską (80% ludności), wynędzniałą, na łasce obszarników. I z jednej strony mamy naród otwierający się, płodny i pracowity, pragnący być kopia Zachodu; z drugiej – naród archaiczny, paraliżowany społecznymi krzywdami i tradycjami z innej epoki, którego perspektywy ogranicza wszechpotężny kler, kliencka elita polityczna i nieudolna biurokracja; najbardziej rzuca się w oczy

kruchosc instytucji demokratycznych. No i jest jeszcze stolica, miasto kosmopolityczne i zarazem pełne nacjonalistycznej arogancji, w którym odbijają się te wszystkie wewnętrzne napięcia” (Laignel-Lavastine, 2010, s. 43).

Czy coś nam to przypomina? Na tym podłożu ukształtował się profil ideowy nie tylko Ciorana, ale i innych intelektualistów, przedstawicieli Młodej Generacji, jak chociażby Mircea Eliade. Ich odpowiedzią na przekleństwo podrzędności (poczucie wiecznej niższości wobec Zachodu, któremu nie ma się czym przeciwstawić) stało się przekonanie o bankructwie ideałów oświecenia i o schyłku cywilizacji europejskiej, kult tego, co irracjonalne, i wreszcie nacjonalizm połączony z ideologią prawosławia. Będąca konsekwencją tych wyborów „gremialna konwersja na faszyzm”, jak ją określa Laignel-Lavastine (Laignel-Lavastine, 2010, s. 65), zaowocowała pełnym zaangażowaniem poparciem udzielonym przez Młodą Generację Żelaznej Gwardii. Ten ruch sławiący mistykę zbrodni, marzący o czystości rasy dako-rumuńskiej i o uwolnieniu jej od wpływów żydowskich i bolszewickich uzyskał w kraju wystarczające znaczenie, by w latach 1940-1941 współtworzyć rząd rumuński; zaś jego współgranie z nastrojami społecznymi przełożyło się na to, że rumuński udział w zbrodniach antysemitycznych nie miał precedensu w opanowanej przez Hitlera Europie⁸.

Co Cioran – w latach trzydziestych piewca „twórczego barbarzyństwa” i „płodnego terroru państwa totalitarnego” jako sposobu na przewyciężenie degrengolady Europy i na wyjście Rumunii z niepełnoletniości (cytaty z pism Ciorana za: Laignel-Lavastine, 2010, s. 97) – uczynił ze swoimi poglądami na świat po 1945 roku? Na mocy transformacji, jaka się w nim dokonała, antysemityczne kalumnie zamieniły się w „ćwiczenia z zachwyty” o treści takiej samej, choć z przeciwnym znakiem wartościowania. Nienawiść do przasnej rumuńskości, która musi się zdobyć na czyn gwałtowny i barbarzyński, by wybić się ze swojej pośledniości, ale i oprzeć skarłatej cywilizacji, stała się przyznawaniem „racji rumuńskiemu chłopu”, zadającemu kłam europejskiemu pozorowi. Nade wszystko zaś kult zbrodni, która miała się stać ukoronowaniem działań ruchu i radykalnym wyrwaniem się ku nowemu światu i nowej historii, musiał zejść pod powierzchnię i zaczął się objawiać jako rezygnacja, rozczarowanie i mistrzowskie stylistycznie opłakiwanie kosmicznej katastrofy, wrzucenia w Historię, której ofiarami jesteśmy wszyscy po równo, a sprawców trudno namierzyć. Europa (rozumiana jako Zachód) pozostała domeną pustki, sytym, próżnym światem, istniejącym tylko dzięki swojej niemocy i niedomaganiu, możliwym jedynie dzięki znużeniu i zaniechaniu poszukiwań czegoś innego. „«Cudem», który ją [burżuazję świata Zachodu] zbawia, chroni przed wszelką destrukcją, jest właśnie klęska drugiej strony, spektakl zniekształcenia wielkiej idei, rozczarowanie, jakie z tego wynikło i wkrótce sparaliżowało zawładnięte przez siebie umysły. Rozczarowanie, doprawdy, niczym nieoczekiwany prezent, opatrnościowe wsparcie dla burżuazji, która z niego żyje i czerpie bezpieczeństwo. Mas nic nie poruszy, jeśli mają wybierać tylko między złem obecnym a złem przyszłym” – pisał Cioran w 1960 roku (Cioran, 1997b, s. 14). Pozostajemy

8 W czasie drugiej wojny światowej w krajach pod zarządkiem rumuńskim zginęło 250 000 Żydów, a antysemityczne ustawy, pogromy i morderstwa stały się istotnym elementem życia politycznego. Sam Cioran był na przykład świadkiem pogromu w Bukareszcie 21 stycznia 1941 roku, kiedy torturowano ludzi w synagogach i w siedzibie gminy żydowskiej, mordowano całe rodziny łącznie ze starcami i dziećmi czy wieszano ich na hakach rzeźnickich.

w tym samym paradygmacie, wśród tych samych figur, wątków i motywów; nie zostały one przewartościowane, a jedynie gwałtowność miłości/nienawiści ustąpiła miejsca sztyderstwu, rozczarowaniu i melancholii.

A co się dzieje z powracającym jak widmo we francuskim pisarstwie Ciorana pojęciem grzechu i winy? „Lubię żal, ale nie skrucę” – stwierdzał Cioran w 1970 roku (Cioran, 1997a, s. 788, cyt. za: Laignel-Lavastine, 2010, s. 396). Obroną przez niego taktyką stało się formułowanie żalu w taki sposób, by jego abstrakcyjność i uogólniony charakter czyniły niemożliwym jakiegokolwiek wyciągnięcie osobistych konsekwencji. Jak pisze Laignel-Lavastine:

„tematyzując grzech jako pierwotny, Cioran daje do zrozumienia, że to nie jego grzech. Sama jego fatalność niesie rozgrzeszenie i pozwala tanim kosztem od niego się wymigać. Koncept ten nie tylko sytuuje grzech gdzieś na początku czasu, a nie w jego rozwinięciu, lecz też zezwala na rozpuszczenie winy jednostkowej w ogólniejszej winie całej ludzkości. To postawa u Ciorana charakterystyczna: za każdym razem, gdy sądzimy, że zarysowuje się ślad jakiegoś wyrzutu sumienia, zostaje on sformułowany i natychmiast oderwany od dokładniejszego kontekstu konkretnej, jasno przedstawionej winy” (Laignel-Lavastine, 2010, s. 337).

Melancholia, niemożność odnalezienia straty okazuje się więc sposobem na to, by uniknąć trudnego obowiązku pracy żałoby.

W ujęciu Alexandry Laignel-Lavastine melancholia Ciorana miałaby być zatem rodzajem kamuflażu, formą, która pozwoliłaby umknąć cało przed koniecznością wzięcia odpowiedzialności za to, co Europa dziś uznaje za niedopuszczalne: za faszystowskie marzenie o wielkości i czystości, realizowane kosztem życia tych, których uznaje się za nieludzi. Ale przecież ta tendencja, której Cioran nie oparł się w latach trzydziestych, nie była wcale wymysłem tylko i wyłącznie dzikich, okrutnych krajów, takich jak Niemcy czy położona na rubieżach Rumunia. Jej ślady można było znaleźć także w innych częściach Europy. Jest paradoksem, że w latach powojennych Cioranowi udało się zyskać znaczenie dzięki innej z kolei tendencji: kultowi małych ojczyzn, miażdżonych przez Historię i próbujących odwrócić się od niej. Skutkowało to wzmocnieniem pancerza, w którym Cioran (z kraju „małego, skromnego, bez żadnych przymiotów składających się na przeznaczenie”) mógł się chronić przed żądaniami przewartościowania poglądów – będących przecież zapowiedzią i wyrazem miażdżącej siły Historii. Pytanie, czy kult małych ojczyzn i odwrócenie się od Historii miało być dla Europy takim samym jak dla Ciorana sposobem na zrzucenie odpowiedzialności za lata trzydzieste i czterdzieste, pozostawmy otwarte.

Innymi słowy, Laignel-Lavastine stawia tezę, że właściwym sposobem wyjaśnienia melancholii Ciorana jest przedstawienie jej jako próby uporania się z mrocznymi poglądami z czasów rumuńskiej młodości. Próba ta ma być rodzajem kamuflażu, nie zakłada bowiem żadnej konkretnej odpowiedzialności, odsyłając odczuwany żal w abstrakcyjne domeny osobliwości (jeśli zastosujemy tu terminologię Hallwarda). W świecie Ciorana francuskiego wszelkie antagonizmy błędą wobec fatalizmu Historii; wszyscy jesteśmy jego ofiarami i wszyscy jednakowo zostaliśmy wydani na pastwę rozczarowania i znużenia.

Co skrywa pustka u Stasiuka?

W jakim stopniu ten wzorzec jest obecny u Stasiuka? Jaką rolę w jego wizji Europy odgrywa melancholia? Jeśli u Ciorana miała ona być sposobem na „zapominanie faszyzmu”, to o czym chciał zapomnieć Stasiuk? I czym była u niego katastrofa, której tajemnicę skrywa opustoszały krajobraz?

Pustka u Stasiuka jest usiana ruinami, które są najbardziej znanym emblematem krajobrazu melancholicznego. Ruiny „opowiadają taką przeszłość, jakiej właśnie potrzebujemy”, i w ten sposób pozwalają przejrzeć się w siebie melancholii i utopii (Tokarska-Bakir, 2005, s. 268). Melancholia to odrzucona siostra utopii. Utopia powstaje po to, by położyć kres melancholii, i wśród wszystkich swoich śmiałych projektów wprowadza jej zakaz. Melancholia z kolei, nie tak rygorystyczna, nawet jeśli wprowadza zakaz utopii, to i tak zostawia puste miejsca na fantazje i marzenia o innych światach, które jej siostra chyłkiem wypełnia, i najwyżej nie ma siły im sprostać⁹.

Melancholijną rzeczywistość *Jadąc do Babadag* i *Fado* znaczą ślady po przeszłej, niedokonanej, wyczerpanej i zużytej utopii. Owe ślady służą przede wszystkim wykazaniu jej nieadekwatności. Krajobraz, w którym to, co postindustrialne, spotyka się i zrównuje z tym, co preindustrialne, demonstruje daremność wszelkich ludzkich działań. Melancholijne odrzucenie utopii nie ma w sobie jednak nic wspólnego z zajmowaniem jakiegokolwiek konkretnego stanowiska: odrzuca się bowiem wszystko z takim samym, konsekwentnym rozczarowaniem. Utopie, po których pozostały ruiny, śmietniska i cmentarze, bez różnicy wpadają do wspólnego worka, nieodróżnionego w swojej nic nieznaczącej różnorodności.

Przyjrzyjmy się zdjęciom, jakie Stasiuk przywozi ze swoich podróży w *Jadąc do Babadag* i *Fado*. Jeśli zestawimy je ze zdjęciami umieszczonymi w kolejnej książce, *Dzienniku pisanym później* (Stasiuk, 2010), różnica będzie uderzająca. Na fotografiach zebranych podczas melancholijnych podróży

„nic właściwie nie ma: konie pasące się na wysypisku, fragment płotu i odrapana ściana, zielone wzgórze, wiejska chałupa, skrawek górskiego pejzażu, czarny kot i właz kanalizacyjny, mgła, drzewo i rozjeżdżony śnieg, fasada domu, pusta ulica i tak dalej, całkowity brak sensu, ciągłości, czysta przypadkowość rzeczy nieważnych, chwil pozbawionych znaczenia” (Stasiuk, 2004, ss. 287–288).

„W dodatku na tych wszystkich fotach prawie nie ma ludzi. Jakby walnęła bomba neutronowa i wymiotło wszystko, co się rusza, poza tym lwowskim kotem i albańskimi końmi. [...] Niewykluczone jednak, że chodzi po prostu o bezludność pejzażu, o moją własną samotność. Bo przecież dobrze jest przybyć do gotowego kraju, w którym nikogo się nie zastaje. Można

9 Wolf Lepenies, któremu zawdzięczam koncepcję opozycji melancholii i utopii, opisuje, jak myślenie utopijne i melancholijne spotyka się w zaniechaniu działania. „Myślenie utopijne, właśnie dlatego, że jest udokumentowane w literaturze, jest znakiem powstrzymania od działania” – twierdzi. Zaś o Robercie Burtonie, autorze biblii melancholików, ale i utopistów, czyli *The Anatomy of Melancholy*, pisze, że „zaprojektował swoją utopię Anglii, ponieważ jako ubogi intelektualista nigdy nie mógłby mieć nadziei na wprowadzenie swoich idei w życie”, a utopiści w ogóle „nie wymyślaliby i nie projektowali swoich utopii w taki sposób, gdyby byli w stanie działać” (Lepenies, 1972, s. 190).

wszystko zacząć od początku. Historia zamienia się wtedy w legendę, a rzeczywistość we własne urojenia” (Stasiuk, 2004, s. 289).

O pustce u Stasiuka powiedzieliśmy już, że jest ona wyrazem środkowoeuropejskiego braku, definiowanego przez niekompletność, odbijane pożądanie Innego oraz negatywną identyfikację¹⁰. A przecież Europa, po której porusza się Stasiuk, to krajobraz po rzezi. To słynne, krwawe Kresy Południowe, zaś Vlad Tepeş i wilkołaki przybierają tu postać aż nadto realną. Okropności tych terenów – obozy koncentracyjne, kocioł bałkański, akcja Wisła, rzezi na Wołyniu, pogromy, koliszczyzna, rabacja, pacyfikacje – nagromadzone w jednym zdaniu zaczynają sprawiać, że przyznaje się rację uczuciu przerażenia żywionemu przez tę „bardziej cywilizowaną” część Europy, zgodnie z którym opowieści z tych stron obracają się zawsze w rodzaj wisielczego absurdu. Jak poradzić sobie z tym horrorem, jeśli chce się uniknąć grzęźnięcia w opisanych przez Wolffa stereotypach, dotyczących Europy Wschodniej? To jest właśnie wyzwanie, któremu usiłuje sprostać Stasiuk.

Osobliwość *Jadąc do Babadag* i *Fado* ma więc dawać schronienie przed piekłem Kresów Południowych bez konieczności przyznawania racji stereotypowi, ale też bez konieczności rozliczania się z nim: wykroczenie poza konkretnie określony świat (ale także poza konkretną pozycję zajmowaną w stosunku do niego) daje taką możliwość. Europa Stasiuka, pomniejsza, poślednia, nigdy niedorastająca, zyskuje rodzaj eksterytorialności, a jednocześnie rozszerza się, aż przybierze rozmiary samowystarczalnego świata.

„Małe kraje powinny być zwolnione z lekcji historii. Powinny unosić się jak wyspy gdzieś na obrzeżach nurtu dziejów. [...] Małe kraje powinny być chronione tak, jak chronione jest dzieciństwo. Obywatele hipertroficznym twórów i mocarstw powinni je odwiedzać dla nabrania rozsądku. Prawdopodobnie niewiele by to dało, ale ludziom trzeba dawać szansę i stwarzać możliwość refleksji nad wielością sensów tego najlepszego ze światów. Istnienie małych krajów o umiarkowanym temperamencie jest po prostu wyzwaniem dla potocznych sądów na temat ekspansji, potęgi, wielkości, znaczenia i reszty tych niepodważalnych komunałów. Jeśli idzie o mnie, zawsze chciałem żyć w kraju nieco mniejszym, a nigdy, broń Boże, w większym. W końcu znikomość znacznie trudniej zamienia się w karykaturę niż wielkość. A w każdym razie mniej szkodzi otoczeniu” (Stasiuk, 2004, ss. 111–112).

Zwolnienie „małych krajów” z obowiązku rozliczeń z przeszłością obdarza je niewinnością: to ona pozwala im się wyłączyć poza zdeterminowany historycznie świat. Przypomnijmy sobie ulgę, z jaką Stasiuk zauważył, że w Europie, po której podróżuje, wyznaczonej granicami okręgu ze środkiem w Wołowcu, nie mieszczą się ani Niemcy, ani Rosja – kraje „duże” i obdarzone sprawczością (Stasiuk & Andruchowicz, 2001, s. 78). Bierność, bezwolność i podporządkowanie dziejom jest najlepszą strategią przetrwania w obliczu

10 Ciekawe byłoby zestawienie przyjętej przez Stasiuka strategii postępowania z brakiem ze sposobami na maskowanie braku przedstawionymi przez Jana Sowę w książce *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą* (Sowa, 2011). U Sowy również istotą polskiej środkowoeuropejskości jest brak: dziedzictwa rzymskiego, nowożytnej organizacji społecznej, królewskiej władzy, a efektem – brak państwowości, objawiający się na długo przed pierwszym rozbiorem (Sowa, 2011, s. 37). Jako wyraz polskiego „postkolonialnego syndromu peryferyjnego” Sowa podaje rozmaite próby obudowania braku konserwatywnymi ideologiami, przede wszystkim sarmatyzmem, który „miał pokazać, że braku nie ma” (Sowa, 2011, ss. 33, 39). Za swój cel Sowa obrał więc demaskowanie (skrywanego przez elity, rozpięte między megalomanią i manią prześladowczą) braku, który uznaje za fakt – jest on dla niego kluczem do zrozumienia polskiej ideologii narodowej i polskiej historii. Strategię Stasiuka należałoby wobec tego uznać za odpowiedź na brak wysuniętą z przeciwstawnych – wobec sarmacko-szlacheckich – pozycji.

horroru, który zawsze przychodzi z zewnątrz. Melancholijna beczasowość świata Stasiuka, jego wyobcowanie z aktualności, bujanie „gdzie indziej”, zwalnia z konieczności przemyślenia własnego udziału w Historii; horror niesiony przez Historię objawia się nagle jako coś równie wyabstrahowanego, jak i absurdalnego.

„Nie mogę uwolnić się od myśli, że kamienne hasła [pozostałości po reżimie Envera Hodży w Albanii] i samobójczą strzelaninę w niebo [rewoltę z 1997 roku po krachu finansowych piramid – pierwszym bolesnym zetknięciu się Albanii z nowym porządkiem świata] łączy pokrewieństwo. Obydwa gesty wydają się absurdalne, ale w najgłębszym sensie stanowią radykalne wyzwanie wobec rzeczywistości. Opętany totalitarną wizją Hodża i zanarchizowani obywatele rozpadającego się państwa postępują tak, jakby świat miał umrzeć razem z nimi. Jednocześnie Enver jest tak samo pewien swojej nieśmiertelności jak zrewoltowany tłum. I on, i oni żyją tylko w terażniejszości. Hodża prawdopodobnie uważał, że od jego woli zależy wszystko, i dlatego nie uznawał żadnych ograniczeń. Strzelający w powietrze mężczyźni przeczuwali, że od nich nie zależy nic, i dlatego mogli robić wszystko” (Stasiuk, 2004, s. 137).

W ten sam sposób Stasiuk radzi sobie z każdą próbą wtargnięcia w Historię, podejmowaną w jego Europie: „No więc brednia i parodia. Trzeba urodzić się w Huși [miejsce urodzenia Corneliu Codreanu, przywódcy Żelaznej Gwardii], gdzie zawracają nawet wrony, żeby pojąć sens snu o wielkości własnego kraju, sens koszmaru. Wtedy zostaje tylko szaleństwo, zostaje obłąd, bo tylko tak można na chwilę podważyć porządek świata, który ma gdzieś Huși, ma gdzieś wieś Valea Dacilor, i nawet wieś Decebal, z rozpaczą cygańskiego taboru na rogatkach, guzik go obchodzi” (Stasiuk, 2004, ss. 276–277). W ujęciu Stasiuka, istotą błędu Codreanu było to, że beczasowości Rumunii usiłował nadać przeznaczenie. Oczywista sprzeczność tego programu nieuchronnie skazywała go na absurd i właśnie absurdalność, wyrwanie z ustalonego porządku, nie zaś konsekwencje jego działań czy zbrodniczość planów, jest zasadniczym kontekstem, w którym jest rozważana jego postać. Mamy więc świat „chrobotu, butwienia, pełzającej pleśni”, świat materii pogrążonej w wiecznym teraz i pozbawionej przyszłości przeciwstawiony interwencjom Historii rozumianym jako absurd, aberracja, nieuprawnione wtargnięcie tego, co poprzez samą swoją naturę zawsze jest czymś obcym i zewnętrznym (Stasiuk, 2004, s. 277). W taki sposób „małe narody” pozostają na zawsze niewinnymi ofiarami Historii, nawet wtedy, gdy to wcale nie obcy najeźdźcy przynoszą ją na swoich bagnietach, lecz sąsiedzi udzielają sąsiadom.

Podróżując po krwawej ziemi, Stasiuk komponuje melancholijny krajobraz, naznaczony ruinami, nie chce jednak – tak samo jak nie chciał tego Cioran – mówić o ich pokrewieństwie z jakimikolwiek ranami. Jak zobaczyliśmy, u Ciorana ta niechęć była równoznaczna z odmową rozliczenia się z własną historią zaangażowania w zbrodniczą ideologię. U Stasiuka nie ma mowy o takim brzemieniu osobistej winy. Jego odmowa wynika z konstrukcji literackiego „ja” i z żywionych przekonań na temat możliwości i powinności literatury.

Etos odmowy, etos męskości

W swoich książkach „podróżniczych” Stasiuk prowadzi narrację pierwszoosobową i często wykorzystuje wątki autobiograficzne. Jednym z ciekawszych wątków, który ma wpływ na jego literackie „ja”, jest wątek – a może wręcz etos – obdźkatora odmawiającego (z pobudek pacyfistycznych i antytotalitarnych) wywiązania się z obowiązku służby wojskowej. Obecność tego wątku ma swoje źródła w rzeczywistych doświadczeniach pisarza – w latach osiemdziesiątych, po przymusowym wcieleniu do wojska, nie wrócił z przepustki i po krótkim okresie ukrywania się został złapany i skazany na półtora roku więzienia. Przedstawił to w książce *Jak zostałem pisarzem (próba autobiografii intelektualnej)* (Stasiuk, 1998) jako jedno ze zdarzeń, które uformowały go jako pisarza i jako człowieka. Znaczące jest jednak to, że w pisarstwie Stasiuka odmowa nie ogranicza się do samej zasadniczej służby wojskowej, lecz również odnosi się do próby konstruowania (na podstawie historii dezercji i uwięzienia jako reakcji totalitarnego państwa) tożsamości „bohaterskiej” i walczącej. Decyzję niewrócenia do jednostki opisuje w sposób pozbawiony jakiegokolwiek patosu świadomego aktu politycznego:

„Właściwie to już miałem wracać, ale się rozmyśliłem. Zupełnie tak jak kiedyś rozmyślałem się przed pójściem do szkoły, a potem przed wyjściem z autobusu na przystanku, gdzie stało moje miejsce pracy. Po prostu ogólne zniechęcenie w stylu: pierdolę, nie lecę... Coś mi się tam roilo w głowie, że noś noś długie włosy i pal pal papierosy, ale tak naprawdę to miałem zajebisty atak nudy oraz zniechęcenia dostępną w tej akurat formie rzeczywistością. A już najbardziej chciałem się dowiedzieć, co mi zrobią, jak mnie złapią. Chociaż z grubsza to mogłem się domyślać” (Stasiuk, 2004, ss. 43–44).

W ten sam sposób przedstawia swoją późniejszą działalność konspiracyjną w ruchu „Wolność i Pokój”: „Najprzyjemniej konspirowało się jednak w Warszawie. Zwłaszcza u Kasi na Bednarskiej. Drzwi się nie zamykały. Od rana do wieczora przychodzili spiskowcy i bardzo często przynosili wytrawne wino” (Stasiuk, 1998, s. 86).

Taka postawa pozwala realizować pewien alternatywny wzorzec męskości. Dzięki dystansowi i ironii odrzucenie „męskich obowiązków” (obowiązków wobec ojczyzny – czy to polegających na pełnieniu zasadniczej służby wojskowej, czy na kulcie konspiracji jako walki narodowowyzwoleńczej) nie staje się odrzuceniem męskości w ogóle. Z kolei melancholia, która wiąże się z takim typem męskości, to depresja zalewana alkoholem, niemająca nic wspólnego z „kobiecy” zajmowaniem się swoimi ranami¹¹.

11 O takim „męskim” typie melancholii piszą Kilbansky, Panofsky i Saxl: „W istocie swej «bezgraniczna», to znaczy zarówno niezmiernie, jak i nieokreślona, melancholia romantyczna [pierwszej połowy XIX wieku – przyp. C.S.G.] nie zadowala się już ekstatyczną kontemplacją samej siebie, ale żąda spełnienia przez precyzję nazwania i konkretną widzialną formę. Tę melancholię twardą i czujną, która odzyskała kontakt z rzeczywistością właśnie dzięki swemu pragnieniu nieskończoności, można by nazwać męską odmianą *Weltschmerzu*, w odróżnieniu od bardziej powszechnej odmiany kobiecej, będącej tylko pozbawionym celu sentymentalizmem” [sic!] (Kilbansky i in., 2009, s. 268).

Melancholia, nieufność wobec wszelkich samookreśleń ideologicznych, skupienie na życiu wewnętrznym i mocna waloryzacja męskości przechodząca nieraz w mizoginię – to cechy wspólne dla twórczości pokolenia „brulionu”, do którego zalicza się również Stasiuka. Wiersz *...ska* czołowego przedstawiciela tego pokolenia, Marcina Świątlickiego, skupia w sobie wszystkie te cechy:

„Dlaczego twój niepokój tak obraca się wokół wyrazów:
niepodległość – wolność – równość – braterstwo – Polska

Gdyby jednak Stasiuk zdecydował się zająć ranami, które odnajduje w swoim melancholijnym krajobrazie, w jakim objawiłyby się kształcie? Co można by z nimi zrobić? Możliwości jest kilka, ale wszystkie sprowadzają się do konieczności uporania się z problemem ofiary i z przynależnością do jakiejś wspólnoty, która uczestniczy (lub uczestniczyła w przeszłości) w „kołowrocie zbrodni” tworzącym te ofiary. Te dwie kwestie konstytuują literaturę, która swoje źródła znajduje w romantycznym micie ukraińskim – jak na przykład *Sen srebrny Salomei* Słowackiego, *Zamek kaniowski* Goszczyńskiego, *Maria* Malczewskiego, czy wreszcie *Zasypie wszystko, zawieje...* Odojewskiego – i która bez ogródek nazywa miejsca podróży Stasiuka piekłem (por. Janion, 2001). Stasiuk jednak nie decyduje się na taki rodzaj narracji. Odrzucając tę ścieżkę, odrzucając konkretną pozycję zanurzenia w historii, chce umknąć przed pewnym rodzajem pisarskiej odpowiedzialności, jakby bał się, że skończy się to albo babraniem w resentmentie, albo zasileniem mitu o dzikiej, przekłętej Europie Wschodniej. Innej możliwości nie dostrzega.

Powrót i trudne olśnienie

Odrzuca tę ścieżkę – do czasu. Wydanie w 2010 roku *Dziennika pisanego później* (pracę nad nim Stasiuk rozpoczął w 2005 roku) to niesłychanie odważne zerwanie z dotychczasowym sposobem prowadzenia narracji. Jeśli uznamy, że wcześniejsze książki miały być próbą uporania się z horrorem tej części Europy bez przyznawania racji stereotypowi, to tu, choć wyzwanie pozostaje takie samo, strategia zmienia się całkowicie. *Dziennik pisany później* jest jak iluminacja. Mijane miejsca zyskują historię, spotykane postaci pokazują twarze. Pamięć, która żywi opowieść, gwałtownie występuje z domeny osobliwości. To pamięć, która chce sprostać konkretności historii.

Stereotyp to skamieniała forma tego, co określone (*specified*). Jeśli więc mówimy o walce z dostępnymi wizjami Europy prowadzonej przez Stasiuka za pomocą negatywnego natywizmu i melancholii, to mamy na myśli próbę odparcia ostatecznego zdeterminowania i urzeczowienia – określenia (*specifying*) – Europy Wschodniej jako dzikiej, okrutnej i przerażającej. Jednym sposobem jest ucieczka w osobliwość, którą dopiero co prześledziliśmy. Drugim sposobem jest przewyciężenie tego, co określa – czyli w tym wypadku brzemienia zesencjalizowanej tożsamości Wschodniego Europejczyka: jego narodowości, płciowej identyfikacji, przynależności do ziemi, forsowanych aż do ostatecznej granicy czystek etnicznych i gwałtów wojennych poprzez „zlokalizowane sformułowanie zasad poddających się autentycznej uniwersalizacji” (Hallward, 2008, s. 45). W tym wypadku

od morza do morza – bezrobocie – podatki – Gazeta Wyborcza?
Czy nie wiedziałeś, że są to małe wyrazy?
Czy nie wiedziałeś, że są to wyrazy najmnijšie?
Dlaczego właśnie o nie zahacza twój język?
Czy nie wiedziałeś, że tym wszystkim rządzi ta szczupła dziwka,
ta którą kochasz a raczej masz na nią ochotę?
która wybiera sobie tego, którego akurat ty nienawidzisz?
Który znęca się nad nią i wbija w nią gwoździe?
Przez nią siedzisz w więzieniu! Przez nią jesteś głodny!
Przez nią!”

zakłada się jednak, że absolutnie postkolonialny brak zdeterminowania nie pozwoli do-
trzeć do tego celu – aby go osiągnąć, nie da się pominąć bezpośredniego zaangażowa-
nia w konkretność wschodnioeuropejskiego piekła. Takie zaangażowanie będzie zarazem
czymś skrajnie innym niż przekazywanie piekła na stereotyp.

Tłusta, śmierdząca męskość

Jak do tego dochodzi w *Dzienniku pisanym później*? Książka rozpoczyna się od powro-
tu do Albanii (w pierwszej części) oraz (w drugiej części) do byłej Jugostawii – Serbii,
Chorwacji, Czarnogóry, Bośni i Hercegowiny, czyli krajów ze śladami po ostatniej euro-
pejskiej wojnie. To powrót do tego wszystkiego, co w *Jadąc do Babadag* i *Fado* niknęło
w odmętach osobliwości, nie mogąc się przebić przez mgłę melancholii (jak w przypad-
ku opisywanej rzeczywistości) albo stając się przezroczystym (jak w przypadku pozycji
narratora). Nieco generalizując, można powiedzieć, że pierwsze dwie części książki są
poświęcone płci i etniczności. W Albanii narrator odkrywa hiper-męskość, wobec której
sam czuje się wyalienowany:

„tutaj odnajdywałem sytuację tak radykalnie męską, że na dobrą sprawę czułem się jak
kobieta, albo przynajmniej eunuch. To wszystko dookoła było tak skończenie męskie, że
przypominało jakąś homoseksualną utopię. W sensie społecznym było to państwo facetów.
Jeśli spotykali się z kobietami, jeśli okazywali im czułość i przywiązanie, to musieli to czy-
nić w tajemnicy, w ukryciu, jakby oddawali się perwersji. Natomiast przywiązanie, miłość
i czułość dla przedstawicieli własnej płci były realizowane w jasnym świetle dnia, w każdej
kawiarni od samego świtu. Miało się wrażenie, że ci faceci urodzili się razem, razem pragną
spędzić życie i razem, trzymając się za ręce, umrzeć” (Stasiuk, 2010, s. 23).

Świat okazuje się tu podzielony na dwie odrębne przestrzenie: wnętrza domów, czyli
uporządkowane, czyste i schludne królestwo kobiet, dla których życie nabiera ostatecz-
nego kształtu wraz z ich przyjściem na świat (Stasiuk, 2010, s. 20), oraz zewnątrz, czyli
świat mężczyzn: „[u]lice należały do nich i wypełniał je smród płonących śmieci, odór
gnijących baranich flaków” (Stasiuk, 2010, s. 22). Wieczne oczekiwanie, przewijające się
wciąż przez *Jadąc do Babadag*, tu nabiera zupełnie innego znaczenia:

„Kukës należało do mężczyzn. Jak cały ten kraj. A oni oczekiwanie mieli w genach. Tak jak-
by życie i zdarzenia zawsze przychodziły z zewnątrz. Tak, cały ten kraj wyglądał jak obóz
wojskowy w czasie zawieszenia broni albo niepewnego pokoju, a ci wszyscy faceci jak żoł-
nierze na przepustce. Nie chodziło nawet o wojnę, ale o to, że ktoś nadejdzie i powie im,
co mają robić. Ktoś, kogo oni uznają za szefa. Pozostawieni sobie potrafili tylko gadać i się
obściskować” (Stasiuk, 2010, s. 22)¹².

12 Niezwykle ciekawe jest porównanie, które zawdzięczam Joannie Tokarskiej-Bakir, a które zestawia Albańczyków –
żołnierzy na przepustce z narratorem Stasiuka – obdżektorem z wcześniejszych powieści, przewartościującym
obdżektorski etos w *Dzienniku*. Choć żołnierz na przepustce to przeciwieństwo obdżektora, to jednak okazuje się,
że i jeden, i drugi spotyka się z kobietami w tajemnicy, jeśli w ogóle to czyni.

Wojna i nadmiar męskości stają się nieodłączną parą:

„Ta niedawna rzeź kojarzyła mi się z obżarstwem i pijaństwem. Mładić na zdjęciach wyglądał jak wieprz, Karadžić wyglądał jak wieprz, Tuđman wyglądał jak wieprz przebrany w operetkowy mundur. Milošević, zanim umarł, wyglądał jak wieprz, który chudnie. Opuchnięci, obżarci, otyli, otluszczeni, w garniturach. Wieczorne obżarstwo, chłanie, smród brudnych skarpetek i bełkot. Jechałem przez wojenny kraj i bałem się. Oni wszyscy umarli albo się ukrywali, ale czułem ten zapach w powietrzu. Skarpetki, spocone pachy, tłuszcz i gorzała. Wypalone dziury w obrusach, gdy przysypiali z papierosem. Prawdziwi mężczyźni” (Stasiuk, 2010, s. 81).

Dziennik pisany później dokumentuje więc kraj o zapachu skwierczącego, ociekającego tłuszczem mięsa i o zapachu spalonych domów. Za jednym i za drugim stoi nadmiarowość męskości. Zejście na poziom takiej konkretności jest zupełnym *novum* wobec rzeczywistości pokazanej w *Fado* i w *Jadąc do Babadag*. Choć w obu tych książkach narrator przedstawia się jako swego rodzaju *easy rider* Słowiańszczyzny, nawiązujący kontakt z mijaną przestrzenią za pomocą wypitych butelek palinki, tokaju, raki, fernetu i cujki oraz wypalonych paczek papierosów karelia i kossuthów, choć mijanej przestrzeni nadaje opozycyjny wobec siebie, żeński znak, to w żaden sposób nie problematyzuje tych kwestii, tak jakby jego męski gender, zyskawszy przezroczystość, sięgał uniwersalności i nie wymagał już żadnego wytłumaczenia. W *Dzienniku pisany później* jest to już niemożliwe. Każda określająca (*specifying*) okoliczność wzywa do wzięcia za nią odpowiedzialności i do prześledzenia jej konsekwencji.

To, co się zmienia, to postawa narratora wobec tej samej rzeczywistości. Najlepiej tę przemianę obrazuje jego rozmowa z operatorem serbskiej telewizji, oburzonym, że zaproszony do programu gość dopiero co umieścił w jednym zdaniu Belgrad i Tiranę, łącząc ze sobą kraje, które przecież nie mają ze sobą nic wspólnego. „Próbowałem poczuć się jak arogant, ale nie potrafiłem. Próbowałem poczuć się jak skarcony głupi Amerykanin, dla którego wschodnia Europa to coś w rodzaju zachodniej Rosji. Jednym słowem, chciałem trochę spokornieć. Ale mi nie wyszło” (Stasiuk, 2010, s. 95). Pokora głupiego Amerykanina polegałaby na tym, że skapitulowałby wobec lokalnych zawitości, uznając, że lokalna różnorodność to rodzaj kłótni między tubylcami, o której on nie ma pojęcia i w którą nie chce się mieszać; choć bowiem tubylcy tak wyolbrzymiają różnice między sobą, to i tak nie mają one żadnego znaczenia wobec pozycji Amerykanina, która jest odmienna od ich pozycji w jedynie prawdziwy i znaczący sposób. Dla Stasiuka Bałkany przestały jednak być kotłem pełnym odróżnionionej różnorodności. Przestały być też czymś nie-swoim, oglądanym i ocenianym z zewnątrz. To, że nie chciał przyznać racji operatorowi, petryfikującemu różnice według nacjonalistycznego wzorca, przestało oznaczać, że abstrahuje od tych różnic albo że jest ich nieświadomy. Przestało oznaczać, że – wybierając postawę „głupiego Amerykanina” – chce od nich uciec w domenę osobliwego. Przyznając sobie prawo do wypowiedzania się na równej pozycji co „tubylcy”, zyskał zdolność do organizowania tych różnic według własnego wzorca, przy stanowczej odmowie wyrażonej wobec nacjonalistycznych podziałów. Inaczej niż „głupi Amerykanin”, którego istnienie

sprowadza się do wyłączenia się ze świata, wybrał radykalne włączenie się w świat „tu-byłców”; stroniczość, która jest nieodzowną towarzyszką takiego włączenia, okazała się ceną, ale i zyskiem płynącym z tego wyboru.

Wojna i odpowiedzialność. Moc zgrozy

Motorem, który tworzy rzeczywistość środkowej, „bałkańskiej”, części *Dziennika*, jest wojna. Dlatego podróż staje się poszukiwaniem jej śladów i mierzeniem się z nimi. Wojna okazuje się konkretyzacją wszystkich lęków przed zniszczeniem i zanikaniem, wcześniej abstrakcyjnych i trudnych do namierzenia. To ona jest matrycą Europy i w niej należy upatrywać podwalin świadomości jej mieszkańców.

„Bośnia to była ostatnia europejska wojna, na którą mogłem liczyć. Moje dzieciństwo prześlągnięte było wojną. Żyliśmy wojną, wspominaliśmy wojnę, podziwialiśmy ją, baliśmy się jej i pragnęliśmy. Gdy byłem już całkiem dorosły, gdy zaczynałem się starzeć, w snach wciąż nawiedzała mnie hiperrealistyczna groza bombowców wynurzających się zza świetlistego horyzontu. Wszystkie były wielkie, zielonkawe i wyraziste jak modele, które kleiliśmy w młodości. Jechać do Bośni to było tak jak cofać się w jakąś fazę prenatalną. Bo to się miało we krwi, przekazane przez rodziców i dziadków, to krążyło w żyłach i brakowało tylko rzeczywistego obrazu w skali jeden do jednego.

Prawdopodobnie całe dzieciństwo chciałem wziąć udział w jakiejś wojnie. Byłem w gruncie rzeczy zły, że się skończyła, że muszę wszystkiego dowiadywać się od starych ciotek i babek, że muszę je pytać, jak wyglądają płonące domy, pacyfikacja, rozstrzelanie, masowa egzekucja, bombardowanie, ostrzał artyleryjski i tak dalej. [...] Pewnie dlatego pojechałem do Bośni. Pewnie dlatego pół roku wcześniej w Nowym Sadzie z podziwem oglądałem resztki dunajskiego mostu zbombardowanego przez NATO. A jednak to jest możliwe – powtarzałem sobie w duchu. Tak samo z tymi ponurymi ruinami w Belgradzie. Ciotki i babki mówiły prawdę. Można coś zbombardować, zniszczyć, i potem widać to nie w telewizji, tylko tak, po prostu. W dodatku leży tak długo, żeby sobie wszyscy obejrzeni. Jak zwłoki wystawione na pokaz” (Stasiuk, 2010, ss. 88–89).

Wojna to ukryta prawda, trzymana w sekrecie istota Europy. Ma się ją we krwi nawet wtedy, kiedy ogląda się ją tylko w telewizji – bo to ona ukształtowała cały kontynent. Wojna w byłej Jugosławii była więc tylko przypomnieniem tego, co stworzyło nasz świat.

„W czasie, gdy reszta kontynentu ćwiczyła konsensus, pomyślny rozwój oraz pokojowe współistnienie, oni tutaj robili sobie nawzajem *Endlösung* i karnawał w jednym. Przekraczam Drawę, przekraczam Sawę i czuję jednak instynktowny podziw dla tych starych, idących w zapomnienie umiejętności” (Stasiuk, 2010, s. 107).

W tej podróży ruiny i cmentarze pozostają w centrum uwagi. Zadanie pamięci polega na stawianiu pytań o genezę wojny i odpowiedzialność za nią. *Dziennik pisany później* jest powrotem w te same miejsca, by odrobić zaległe zadanie.

Jaka jest więc geneza wojny? Skoro była ona odzyciem „starych, idących w zapomnienie umiejętności”, to warto sprawdzić, co je uwolniło. Stasiuk wiąże ją bezpośrednio z tłustą,

obżartą, przemocową hipermęskością, zyskującą najdoskonalszy wyraz w postaciach serbskich przywódców: Radovana Karadžicia, Slobodana Miloševića, Ratko Mladicia, Franjo Tuđmana. Realizowany przez nich program etniczny u Stasiuka staje się programem płciowym; nacjonalizm osiąga poziom najbardziej pierwotnych instynktów.

Ich uwolnienie służy przecież nie tylko uwalniającym. Zaspokaja podobne potrzeby u bardziej cywilizowanych. „Zabijali się i za to kochała ich Europa. Za wieczorne wiadomości. Za trochę urozmaicenia w szarzyźnie liberalnej demokracji. Przy wieczornym dzienniku nawet mdła liberalna demokracja zaczynała trochę inaczej smakować. Teraz przestali się zabijać. Trudno się z tym pogodzić, ponieważ nie ma kim pogardzać, nie ma komu współczuć, nie ma kogo się lękać” (Stasiuk, 2010, s. 106). Tym samym wojna okazuje się nie tylko erupcją bałkańskich namiętności, ale pewnym układem między dokonującymi rzezi a przyglądającymi się im.

Na ile Stasiuk odchodzi tu od Cioranowskich interpretacji rzeczywistości, zgodnie z którymi Europa Zachodnia jest domeną pustki, zaś domeną żywotności i twórczego barbarzyństwa pozostaje reszta kontynentu, czy to (w okresie francuskim) celebrowana jako „zbałkanizowana”, czy to (w okresie fascynacji Żelazną Gwardią) realizująca rumuński program narodowy (bądź niemiecki program narodowy, bo faszystowskie Niemcy również przedstawiano w opozycji do zgnilizny liberalnej demokracji; pozostałych części Europy ta wizja nie obejmowała)? Na pewno nie odchodzi od Cioranowskich interpretacji w stereotypizowaniu Bałkanów¹³. Wojna w Jugosławii demaskowana jako działania „tłustych wieprzów” staje się przypieczętowaniem też bałkanizmu, z dominującymi metaforami męskimi, wojowniczymi i gwałtownymi (to różni bałkanizm od orientalizmu, pełnego metafor żeńskich – por. Todorova, 2008, ss. 44–45). Bałkany stają się Innym Europy na równi z Orientem. Choć bowiem ich ucieleśnieniem jest agresywny „tłusty wieprz”, a nie zmysłowa i uwodzicielska mieszkanka haremu, to obie postaci są tak samo oddalone od swojego awersu, czyli europejskiego wzorca: racjonalnego i opanowanego, męskiego „ja” Europy Zachodniej¹⁴.

A jednak Stasiuk zrywa tu z Cioranem. Choć bowiem porusza się wciąż wśród podobnych postaci i podobnych klisz, to jego pozycja wobec nich zmienia się całkowicie. Przeciwwstawianie Bałkanów i Europy Zachodniej nie jest już napędzane drwiną i negatywnym natywizmem, lecz zgrozą. Wobec wagi zgrozy samo przeciwstawienie nie wydaje się już tak istotne: zgroza płynie bowiem z rozpoznania wspólnego rdzenia obu ustereotypizowanych części Europy. Tym rdzeniem jest coś, co „ma się we krwi” – wojna, ale zarazem

13 Zaznaczmy, że i w tym przypadku nastawienie wobec wyobrażenia Bałkanów zmieniało się u Ciorana podobnie, jak jego stosunek do Żydów – wartościowanie w okresie francuskim miało przeciwny znak niż w okresie rumuńskim, zasadnicza treść tego wyobrażenia pozostawała jednak taka sama.

14 Todorova podkreśla różnice między orientalizmem i bałkanizmem. Orient i Zachód to przestrzenie przeciwstawne, ale dokończone; Bałkany to coś przejściowego – metafora mostu między Wschodem a Zachodem, między etapami rozwoju. Bałkany pozostały poza debatą o orientalizmie i postkolonializmie dlatego, że czym innym jest ugruntowany historycznie imperializm i kolonializm, a czym innym władza i podległość – pojęcia szerokie i nieosadzone historycznie (Todorova, 2008, ss. 47–48). „Orientalizm zajmuje się różnicą między (narzuconymi) typami, natomiast bałkanizm – różnicami w obrębie typu” (Todorova, 2008, s. 53). Ponieważ „status niekolonialny wyłączył je [Bałkany] z obszaru zainteresowania badaczy postkolonializmu i krytyków kulturowych, a antropologia rejonów europejskich i bałkańskich miała w pewnym sensie niewielkie znaczenie”, nie podważono tu w konsekwencji (przynajmniej w dyskursie naukowym) normatywnego pojęcia cywilizacji (Todorova, 2008, s. 54).

symptom całego naszego świata, zło, którego imienia Stasiuk wciąż szuka. I o ile Cioran – lubiący „żał, ale nie skruchę” – odsyła grzech w rejony kosmicznej katastrofy, o tyle w *Dzienniku pisany później* Stasiuk zajmuje się rozważaniem swojego poczucia winy i odpowiedzialności, jakby właśnie dokonywał się Sąd Ostateczny, a grzech pierworodny znajdował swoje ucieleśnienie w skażeniu duszy wojną. Opowiadając się przeciwko „tłustym wieprzom”, zrzuca z siebie odpowiedzialność za ich czyny; to jednak nie daje spokoju jego sumieniu:

„Mam nieczyste sumienie, ilekroć przekraczam Drawę albo Dunaj. Gdy jadę w tamtą stronę, czuję się tak, jakbym się zakradał. Gdy wracam – tak, jakbym umykał. Mam idiotyczne poczucie winy, jakby tamtym stronom coś się ode mnie należało. Tymczasem pociąga mnie po prostu bałkański rozkład i próbuję opisać to przejmujące uczucie. Ale nie należy im się nic. Bo w końcu jednak trzeba mieć trochę nekrofilii we krwi, by puścić z dymem kawał własnego półwyspu. Coś było na rzeczy z tym całopaleniem kraju. Przecież nikt nie był tutaj takim idiotą, by sądzić, że wygra. Jakaś bezinteresowność tkwiła w tej rzezi. Jakaś sztuka dla sztuki. Europa się przyglądała, a oni mówili: «Patrzcie, tak to się robi. Przypomnijcie sobie, bo powoli już chyba zapominacie. Tak się to robi». To jest memento i za to powinniśmy być im wdzięczni. Znalazł się ktoś, kto przypomniał stare umiejętności” (Stasiuk, 2010, ss. 106–107).

Gdy tylko udaje się ustanowić moralny dystans wobec dokonujących rzezi, zostaje on natychmiast zakwestionowany – dlatego, że rzeź jest ukrytą prawdą o „pokojoyej Europie”, a także dlatego, że ofiary tej rzezi nie doczekały się żadnej pomocy ze strony przyglądających się jej. Najmocniejsze wyobrażenie wojny w Jugosławii, które nawiedza Stasiuka, przedstawia rozmowę między Ratko Mladiciem i pułkownikiem Thomem Karremanssem, dowódcą holenderskiego batalionu ONZ w Potoczarach. Mladić zmusił go do wypalenia papierosa i wypicia piwa, obiecał, że uciekinierom w Srebrenicy nic się nie stanie, a potem rozpoczął egzekucje:

„Wyobrażałem sobie opastego bandziora z czerwoną, nalaną twarzą, jak drze się na wysokiego pułkownika, za którym stoi ONZ, stoi Europa i prawie cały cywilizowany świat z wielkimi wyjątkami. Ale on wypala papierosa, chociaż jest niepalący, wypija piwo, którego nie chce wypić, i odchodzi, zostawiając bezbronnych ludzi, których powinien chronić. Generał o fizjonomii wieprza zostaje i mówi do swoich: «Widzicie? Tak się to robi». I właściwie tylko ten obraz nawiedza mnie, gdy myślę o tamtej wojnie” (Stasiuk, 2010, s. 108).

„Wszyscy przyjechaliśmy za późno, ponieważ baliśmy się, że Mladić albo ktoś podobny do niego, albo jeszcze gorszy, zmusi nas do picia i palenia wbrew naszej woli” (Stasiuk, 2010, s. 109).

Narrator u Stasiuka przestaje być postacią cioranowską, a zaczyna być postacią jak z Conrada. Podział na cywilizację i jej przeciwieństwo okazuje się pozorny. Podróżowanie zaś staje się sposobem na rozpoznanie i realizację moralnych powinności.

I tak samo jak Marlow u Conrada narrator u Stasiuka, mimo że postępuje się bałkańskimi kliszami, wracając do Polski, nie zapomina, że „i to miejsce [...] było ongi jednym z ciemnych zakątków ziemi” (Conrad, 1995, s. 10). Opuszczając Bałkany-Wolne Państwo Kongo, zaczyna badać, co dziś dzieje się w Polsce, tym niegdyś – a może i wciąż

– „ciemnym zakątku na ziemi”. Skupmy się nad wagą tego przejścia. Jak przedstawiona jest różnica między Bałkanami, Polską i zachodem Europy? Jaka jest pozycja narratora wobec tych różnic, a jaka – wobec podobieństw?

„Europejska jedność to tylko gadanina. Na Wschodzie schizma, na Południu herezja. Tylko na Zachodzie europejska ortodoksja. Tak to wygląda. Możecie sobie uważać, że jeżdżę na safari, że uprawiam «orientalizm». Jeżdżę, ale nikogo nie pouczam. Nie odczuwam żadnej wyższości. Czasami mnie tylko wkurwiają. Tak samo jak Polacy, Niemcy, jak Francuzi, jak bladzi Holendrzy podobni do tamtych na promie. Po prostu. Ale nigdy nie ciągnęło mnie do Holandii. Chociaż wielu uważa, że powinno. Że jak barany powinniśmy tam jeździć i się z tęsknym podziwem przyglądać. Albo kontemlować jako część wspólnego dziedzictwa. Akurat. Nic tam nie czuję. [...] Ponieważ jestem kundlem, ponieważ jestem z innych stron, ponieważ nie chcę niczego udawać. Ponieważ jestem mieszkańcem Wschodu i Zachodu. Dlatego wybieram te heretyckie kraje. Tych odszczepieńców, którzy od czasu do czasu wabią światowe telewizje zapachem krwi. Potem wszystko się kończy i zostają umierający z nudów urzędnicy.

Jakbym uciekał przed własnym krajem, jednocześnie poszukując jego wersji hard. W tych okolicach, które wyglądają jak zrobione z wypalonych w ogniu kości. Bez różnicy, latem czy zimą. Zawsze skądś wyjdzie naga kość” (Stasiuk, 2010, ss. 121–122).

Kiedy Stasiuk dystansuje się wobec „bałkańskiej, unurzanej we krwi operetki”, nie robi tego w interesie podmiotu Europy Zachodniej (Stasiuk, 2010, s. 41). Nie robi tego również w interesie niezdeteminowanego „ja” Europy Środkowo-Wschodniej z *Jadąc do Babadag*. „Ja” z *Dziennika* jest jak najbardziej zdeterminowane – determinacją środkowoeuropejskiego dziedzictwa nacjonalizmu, z którym się zmagają. W jaki sposób można dokonać od-określenia (*de-specification*)? Skoro różnica między wersją *hard* a *light* dotyczyć może stopnia, a nie istoty, to czy metoda może być taka sama w przypadku determinacji bałkańskiej jak środkowoeuropejskiej?

Pokusą i ryzykiem w staraniach o od-określenie jest popadnięcie w zasilający bałkanizm, „refleksyjny, politycznie poprawny rasizm”. Slavoj Žižek opisuje go jako

„multikulturowe postrzeganie Bałkanów jako terenu etnicznej zgrozy i nietolerancji, prymitywnych, irracjonalnych wojowniczych namiętności, które należy przeciwstawić rozgrywającemu się w warunkach schyłku państw narodowych liberalno-demokratycznemu procesowi rozwiązywania konfliktów przez racjonalne negocjacje, kompromis i wzajemny szacunek. Tutaj rasizm zostaje jak gdyby przeniesiony na inny poziom: zostaje przypisany Innemu, podczas gdy my zajmujemy wygodną pozycję neutralnego dobroczynnego obserwatora, słusznie ogarniętego przerażeniem z powodu okropności dziejących się «tam niżej»” (Žižek, 2009, s. 15).

Pozycja narratora w *Dzienniku* jest jednak inna, wcale nie tak wygodna. Okropności bałkańskie przyjmuje jako pokrewne okropnościom polskim; czyni to jednak nie po to, aby zrzucić z siebie odpowiedzialność, lecz po to, by ją właśnie na siebie wziąć.

Ponieważ szuka wyzwolenia (od) Polski, „wersji *light*” Bałkanów, odrzuca negatywny natywizm, rozumiany jako prześmiewcza autocelebracja inności Europy Wschodniej,

odbijająca przerażoną celebrację tej inności po stronie Zachodu. Rezygnując z poziomu odbić, musi się zająć nagimi kośćmi, które w Polsce – tak jak na Bałkanach – też w końcu zewsząd wychodzą. Musi się również zająć najważniejszym aktorem w tym teatrze odbić, czyli przedmiotem natywizmu: polskim ludem. Tu nie ma mowy o żadnym dystansie ani wobec polskich horrorów, które przecież są wersją *light* horrorów bałkańskich, ani wobec ludu, którego synem jest sam narrator. Oczekiwane zbawienie mogłoby nastąpić tylko we wspólnocie polskiego ludu i od polskich horrorów. Czy to możliwe?

Polskie zniewolenie

Trzeci, polski rozdział *Dziennika*, jest rodzajem modlitwy, a więc opowieścią, która ma prowadzić do zbawienia, wyprowadzając z domu niewoli. Taką niewolą jest i polska historia, i jej współczesne wyobrażenia, i terażniejszość, a pojedyncze chwile wolności grzęzną w skażonej niewolą wyobraźni. Lud polski nigdy nie porzucił swojego pańszczyźnianego statusu, a jeśli nawet, to od razu o tym zapomniał. Dziś zniewolenie przybiera formę fałszywego zbawienia, jakie obiecuje konsumeryzm.

„No więc szli w podwoje, szurając i poklapując. Podziwiałem ich pięty. Setki pięt. Nie mogłem oderwać wzroku. Przypominała mi się moja babka Julia, która przez ciepłą część roku chodziła na bosaka. Cierpła mi skóra, gdy widziałem, jak idzie przez świeże ściernisko. Jej stopy musiały być doskonale zrogowaciałe. A teraz te klapki na każdą okazję. Jednorazowe. Tłuste od potu. Noga się w tym ślizga, ale zawsze to jakiś but, a nie bosizna pańszczyźniana. Wchodzili przez bramę do pańskiego i czuli się jak u siebie. Nareszcie wolni. Bez lęku. Z aparatami. Lud postkolonialny. Jednak najbardziej udręczony nie przez obcych, lecz przez swoich i przez całe stulecia. Teraz robił jednorazowe zdjęcia w jednorazowych butach. Wytatuowany i posypyany jakimś błyszczącym badziewiem. Polska. Zmartwychwstała. Szła bez lęku. Cały lud. Młodszy szczuplejsi. W pumach i adidasach. Prawdziwa rewolucja. Wchodzili do pałacu i nie chcieli niczego podpalać. Mieli to gdzieś. Robili zdjęcia, nagrywali filmy. Mieli już wszystko, czego potrzebowali: poślaczane, ozdobne i z wielkiego świata, z napisami, których nie rozumieli, z dwunastokrotnym zoomem, z pamięcią dziesięć giga. Patrzyli na minione bogactwa i nie robiło to na nich wrażenia. Ich pradziadowie chcieli to mieć, albo przynajmniej puścić z dymem. Szela palił niedaleko stąd. A oni patrzyli i już nie chcieli. Mieli swoje. Co najwyżej potrzebowali tego samego, tylko więcej i nowszego. Żeby się lepiej multiplikowało” (Stasiuk, 2010, s. 163).

To konsumeryzm wyznacza standardy i okazuje się jedynym punktem odniesienia, jedyną obietnicą szczęścia.

„Zawsze, jak zejdziesz na komunizm, zaczyna się z tą szarością. Nic, tylko «szaro». Jakaś obsesja, którą wyssali z mlekiem? Nic chu-chu nie wiedzą, ale że «szaro». Bo teraz wszystko jest pomalowane, mieni się każdego dnia inaczej i składa ofertę kolorystyczną nie do odrzucenia. [...] Za to kocham ten kraj, że potrafi z feudalizmu przejść do postkonsumpcji, gdzie spełniają się wszystkie pragnienia, ale ukojenie nie nadchodzi nigdy. Prosto z lasów, prosto ze stepów, wygłodzeni jak pańszczyźniani chłopcy, wyposzczeni niczym koczownicy, szli ze wschodu na zachód, podciągając porcięta, prosto w ten blask z nadzieją, że się w nim ogrzeją. Bo komunizm był szary, bo kraj był szary, bo twarze były szare, bo życie było szare i gównie warte

poprzez brak dwudziestu rodzajów czipsów i wakacji w Tunezji na każdą kieszeń. Ponieważ nie odbywało się kuszenie. Ponieważ lud był porzucony w swej nędzy i ciemności i tylko z oddalenia mógł patrzeć, jak świat się oddaje samozaspokojeniu” (Stasiuk, 2010, s. 136)¹⁵.

Dziedzictwo niewoli płynnie przechodzi we współczesne formy zniewolenia. Jakakolwiek postawa konfrontacyjna wobec tego dziedzictwa zostaje spacyfikowana – wymagałaby odniesienia się do tożsamości pańszczyźnianego chłopca, a przecież głód i brak wolności, najoczywistsze oznaki tej tożsamości, zostały skutecznie wyciszone przez dostęp do czipsów i wakacji w Tunezji. Nie tylko jednak namiastki jedzenia i wolności gwarantują zadowolenie ludu. Równie istotne jest umiłowanie polskiej esencji, pielęgnowane przez tradycję narodowego katolicyzmu. Religia polskości działa jak opium dla ludu, ponieważ obiecuje zbawienie, nie wymagając porzucenia swojej marnej kondycji, lecz ją utrwalając i uświęcając. „Naród grzebiących w ziemi pańszczyźnianych rabów wypatrujących na niebie skrzydlatych znaków swobody” przybywa do Lichenia, by tam oddawać cześć samemu sobie (Stasiuk, 2010, s. 148). „W rozgrzanym powietrzu południa licheńska arka, licheńska brama niebieska, licheński dom złoty, licheńska wieża z kości, wieża babilońska, wieża nasza polska do samego nieba, żebyśmy już nikogo nie musieli o nic prosić, tylko samych siebie o siebie samych po najdalsze dni. Przychodzić i palić ognie nad naszymi kośćmi w ziemi, nad skrzepem naszej krwi, nad nami samymi” (Stasiuk, 2010, s. 149). W plemiennym kulcie naszości naczelnym bóstwem jest Matka Boska, wybacząca i kochająca bezwarunkowo, na mocy czego wszyscy jej wyznawcy uzyskują status niewinnych dzieci. W obrazach z *Dziennika* wędrują przez stepy z akacją arką, zatrzymując się po to tylko, by oddać cześć ukrytej w niej Maryi. „Potem przyprowadzają połapanych w drodze tych czy tamtych obcoplemiennych. Związanych rzucają w pył przed Panią, przmuszają do walenia czołem, by – gdy już się ukorzą – poobcinać im głowy. [...] Bo pierwsza rzecz jest odróżnić swojego od obcego. Inaczej naród nie przetrwa” (Stasiuk, 2010, s. 163).

Umiłowanie narodu w jego naszości wymaga umiłowania tego, co go zniewala, decydując o jego istocie. To przesądza o nieusuwalnej ważności wszystkich odwiecznych wrogów. W Licheniu, kolebce polskości, „to tu, to tam porozrzucane są usypiska na cześć Sybiru, na cześć Hitlerii, na cześć Komuny, dzięki którym naród budował swoją tożsamość. Bo kimże byśmy byli bez Sybiru, Hitlerii i Komuny? Nikim. Jednym ze stu banalnych narodów z ziewającą z nudów historią” (Stasiuk, 2010, s. 148).

Wspólnota polskiego ludu to pułapka określenia (*specification*), zastawiona na tę wspólnotę przez nią samą. Jedynym sposobem wyzwolenia mogłaby być aktywna konfrontacja z polskością jako produktem i utrwalaczem zniewolenia. Tę konfrontację w *Dzienniku*

15 Pamięć o czasach PRL-u jako realnej możliwości odejścia od zniewolenia jest możliwa tylko dzięki zmianie punktu odniesienia. „Miałem trzynaście lat i dobry duch uchronił mnie przed lekturą *Trylogii*. Byłem dziwnym dzieckiem. Nigdy jej nie przeczytałem. Któregoś dnia znalazłem na strychu chińską powieść. Miała tytuł *Błogostawiona ziemia*. Główny bohater nazywał się Wang-Lung. Był chłopem. Harował i przymierał głodem. Opadał z sił. Dręczyli go bogacze. Susza, nędza i robactwo. Czytałem na gorącym strychu. Widziałem, jak dorośli idą do pracy w polu. Czasami spadał deszcz i robiło się chłodniej. Był środek komunizmu. Nie pamiętam, żeby ktoś narzekał. Lud znał gorszych panów i pamiętał czasy prawdziwego niewolnictwa. Patrzyłem, jak odchodzą do pracy. Ich sylwetki malały w nizinym pejzażu. Byli wolni i nie głodowali. W domu unosił się zapach mięsa. Czytałem o chińskiej nędzy i pogryzałem suchą kiełbasę” (Stasiuk, 2010, s. 134).

pisanym później Stasiuk bierze na siebie. Podróżując po Polsce, mija ociekający złotem Licheń, posrebrzane galerie handlowe, pochody wyznawców Panienki-plemiennego bóstwa, pędzące niemieckie fury „chłopskich synów i wnuków, którzy nareszcie mają do woli sterydów i mięsa” (Stasiuk, 2010, s. 152); mija Gross-Rosen, Bełżec i Sobibór. Opis ziemi naznaczonej cierpieniem i niewolą – tak jak modlitwa – zmierza do pytania o jej adresata.

„Czy kiedykolwiek wskrzesi zrujnowane domy z drewna, wyschnięte, zasypane studnie i to wszystko, nad czym nie mieliśmy litości? Czy kiedykolwiek da nam jeszcze znak? [...] Wraciałem do domu tysięczny raz z tym samym uczuciem, że jadę przez coś w rodzaju pustyni i muszę opowiadać historie, muszę przywoływać obrazy, by nie zbłądzić, by dotrzeć do celu. Pod wielkim niebem, z tymi opowieściami, które są jak wątle ognie w nocy na równinie, gdy wieje wiatr. Nic więcej nie mogłem zrobić. Nic” (Stasiuk, 2010, s. 165).

Powinności i możliwości literatury

Czy rzeczywiście nic? Konsekwencją wolty, jakiej dokonuje Stasiuk między *Jadąc do Babadag* a *Dziennikiem pisanym później*, jest przejście od melancholii do rozpacz, od drwiny do zgrozy. Przede wszystkim zaś jest to przejście do zupełnie nowego sposobu rozumienia możliwości i powinności literatury. Jeśli wybór tytułu *Dziennika* miał wskazywać na pewną tradycję polskich intelektualistów, których obowiązkiem jest opowiedzenie się wobec totalitaryzmów XX wieku – poprzez nawiązanie do tytułu książki Herlinga-Grudzińskiego, w której ta kwestia jest najważniejszym przedmiotem – to jak z tego obowiązku wywiązuje się Stasiuk? Jak pomagają mu w tym wątki Conradowskie, równie istotne dla wspomnianej tradycji?

Zacznijmy od wątków Conradowskich. W polskich powojennych interpretacjach twórczość Conrada wydawała się idealna do wyrażania napięć związanych z koniecznością odnalezienia się między Scyllą niemożliwej do opiewania przeszłości a Charybdą afirmacji aktualnego systemu politycznego. W lekturach Conrada z tego czasu widać, jak podkreśla się jego obrzydzenie podwójnym barbarzyństwem: z jednej strony „naturalnym”, które – jako nie do przyjęcia przez cywilizowany świat – jest poddawane, np. w Afryce, rozmaitym zabiegom cywilizacyjnym; a z drugiej strony barbarzyństwem „cywilizowanym”, wyrażającym się w symboliczny sposób w dopisku na marginesie rozprawy o tępieniu dzikich obyczajów, dokonany przez Kurtza: „Wytępić te wszystkie bestie”. Oba typy barbarzyństwa miałyby swoje odpowiedniki w rzeczywistości przed- oraz powojennej, a odpowiedź na napięcie między nimi, jakiej udzielał Conrad (negatywny konserwyzm¹⁶ i wierność samemu sobie), wyznaczała wzorce postaw dla pokolenia ówczesnych intelektualistów.

Pamiętamy, że do podobnych analiz postawy Conrada jako *Homo duplex* Edward Said dodał wątek, którego Conrad nie uwzględnił: „Jako człowiek swoich czasów nie potrafił przyznać tubylcom prawa do wolności, pomimo surowej krytyki imperializmu, który czynił

16 Jak pisał Michał Komar: „[m]ożna powiedzieć, że konserwyzm Conrada miał charakter czysto sytuacyjny. Opierał się na przekonaniu, że teraźniejszość i przewidywana na jej podstawie przyszłość muszą nieść zgubę wartościom. Był to konserwyzm *negatywny*: sprzeciw wobec nadciągającej nowości nie wiązał się tu ze zwrotem w kierunku wyrażenia zarysowanego ideału konserwatywnego” (Komar, 1978, s. 108).

z nich niewolników” (Said, 2009, s. 30). To znaczy, że w ogóle nie przewidział prawa podmiotowości dla „barbarzyńców”, mimo że brzydził się tym, co się im czyni. W podwójnym obrzydzeniu barbarzyństwem brakuje tych, których ono dotyczy – jakby ważniejsza od nich była moralna kondycja ogarniętych zgrozą „cywilizatorów”. Jak pisze Said, w obrazie świata Conrada nie mieściło się „uznanie, że Afryka i Ameryka Południowa posiadają niezależną historię i kulturę, które imperialiści brutalnie zaburzyli, lecz ostatecznie zostali właśnie przez tę historię i kulturę pokonani” (Said, 2009, s. XVII). Innymi słowy, nie mieścił się pogląd, że w Afryce jest coś jeszcze poza wizerunkiem barbarzyńskiej dziczy, mimo że mieściła się w tym obrazie surowa krytyka imperializmu.

„Conradowski wątek” jest zatem także niemożność wyjścia poza takie „podwójne widzenie”, owocująca doznawaną zgrozą. Powojenni polscy intelektualści, którzy posilkowali się twórczością autora *Jądra ciemności*, mogli przewyciężyć to ograniczenie, tylko zwracając się ku ofiarom aktualnej rzeczywistości społeczno-politycznej – ofiarom barbarzyństwa czy to przed-, czy to powojennego. W służbie im byli w stanie opuścić błędne koło negatywnego konserwatyzmu i fetyszycacji własnej moralności.

Dla Stasiuka, który w takim samym stopniu odrzuca „uniwersalny” podmiot cywilizowanej Europy, jak i idealizację narodowej naszości, wyjściem poza Conradowskie błędne koło byłoby skupienie się nie tyle na zgrozie, płynącej z rozpoznania barbarzyństwa obu stron, co na jego ofiarach. Czy mu się to udaje w *Dzienniku pisanym później*?

Bohaterem trzeciej, polskiej części *Dziennika* jest polski lud – „lud postkolonialny”, jak go Stasiuk określa (Stasiuk, 2010, s. 163) – czyli produkt niewolnictwa, reprodukujący je w sobie wraz z uwielbieniem samego siebie. Jak pisarz może się wobec niego opowiedzieć? Czy może go uratować nienawiść do samego niewolnictwa, większa niż nienawiść do niewolników¹⁷?

Książki *Jadąc do Babadag*, *Fado*, *Moja Europa* są hymnem na cześć osobliwej wolności narratora, której nic nie jest w stanie naruszyć: ani ustrój państwa, w którym żyje, ani żadne życiowe okoliczności, z pobytem w więzieniu włącznie. „Wolność albo jest, albo jej nie ma” – mówi Stasiuk (Stasiuk, 2004, s. 8), popychany przez własną wolność do odbywania niekończących się podróży po Polsce i po „swojej” Europie. W *Dzienniku pisanym później* dochodzi do gwałtownej rewizji takiej wolności. Zostaje ona zderzona ze zniewoleniem „ludu postkolonialnego” i jego ofiar; Stasiuk, do tej pory wolny od jakiegokolwiek determinacji, spotyka się z determinacją absolutną, samopowielającą się i – w przypadku ludu – chętną swoim zdeterminowaniem. To zderzenie jest najbardziej dramatycznym momentem w drodze pisarskiej Stasiuka. Pamiętajmy, że to jednak nie on cierpi niewolę, to nie on miałby zostać wyzwolony.

17 W powieści *Umiłowana* Toni Morrison przedstawia rodzeństwo Bodwinów – białych kwakrów, którzy w czasach obowiązywania ustawy o zbiegłych niewolnikach nieśli pomoc Czarnym uciekającym na północ. Opisując motywację Bodwinów, Morrison używa sformułowania: „ponieważ bardziej od niewolników nienawidzili niewolnictwa” (Morrison, 1996, s. 175). Bodwinowie żywili niezłomnie abolicjonistyczne przekonania. Jednocześnie taka ich charakterystyka nie pozwala myśleć o ich stosunku do ofiar niewolnictwa bez pewnego niepokoju. Z *Umiłowanej* wiemy, że wyzwolić niewolnika/niewolnicę może tylko on/a sam/a. Co wobec tego mogą zrobić Bodwinowie? Czy mogą przekroczyć dystans, jaki dzieli ich, białych pracodawców i obrońców uprzywilejowanych moralnie względem niewolników zdemoralizowanych przez niewolnictwo, od tych, którym pomagają?

Zgroza, której doświadcza, to reakcja na zetknięcie się z „jądrem ciemności” Europy. Jak wiemy z lekcji Saida o Conradzie, jedynym sposobem na to, aby nie wpaść w zamknięty krąg przerażenia barbarzyństwem zniewolonych i zniewalających, jest próba dostrzeżenia podmiotowości ofiar barbarzyństwa i przyznanie jej odpowiedniego miejsca. Stworzenie dla niej miejsca w literaturze to z kolei obowiązek intelektualistów, którzy kierują się pisarskimi przykazaniami wyznaczonymi chociażby przez Herlinga-Grudzińskiego. O ile w *Jadąc do Babadag* Stasiuk-obdżektor zdecydowanie odmawia wzięcia na siebie tego obowiązku, to w *Dzienniku* czuje się zbyt bezsilny, by mu sprostać. Jego opowieści – „wątłe ognie w nocy na równinie, gdy wieje wiatr” – choć są tak bezkompromisowe w rozpoznawaniu zniewolenia i okrucieństwa, nie są w stanie ich pokonać (Stasiuk, 2010, s. 165).

Trudno się dziwić tej bezsilności. Czy jest jakikolwiek sposób na to, by ją przewyciężyć albo chociaż ominąć? Być może pomocne byłoby tu przejście od rozpacz i zgrozy przeżywanych przez narratora ku literackiej konstrukcji doświadczenia mieszkanki i mieszkańców „zrujnowanych domów z drewna” (Stasiuk, 2010, s. 165). To nad nimi „nie mieliśmy litości”. Jak Stasiuk doskonale wie, literatura, chociaż ma granice, pozwala w swoich ramach sięgać do królestwa wolności. Ta wolność może być wolnością podmiotu literackiego, ale może też zostać udzielona innym¹⁸.

Bibliografia

- Buchowski, M.** (2008). Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego. *Recykling Idei*, (wiosna/lato), 98–107.
- Burton, R.** (1876). *The Anatomy of Melancholy, What is Its Kinds, Causes, Symptoms, Prognostics and Several Cures of It*. London: W. Tegg.
- Cioran, E.** (1997a). *Cahiers*. Paris: Gallimard.
- Cioran, E.** (1997b). *Historia i utopia*. (M. Bieńczyk, Tłum.). Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN.
- Cioran, E.** (1999). *Rozmowy z Cioranem*. (I. Kania, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Conrad, J.** (1995). *Jądro ciemności*. (A. Zagórska, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Goffman, E.** (2005). *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. (A. Dzierżyńska & J. Tokarska-Bakir, Tłum., J. Tokarska-Bakir, Wstęp). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hallward, P.** (2001). *Absolutely Postcolonial: Writing between the Singular and the Specific*. Manchester University Press.
- Hallward, P.** (2008). Postkolonialność absolutna. Między osobliwym a konkretnym. *Recykling Idei*, (wiosna/lato), 44–52.
- Havel, V.** (1993, październik 17). New Democracies for Old Europe. *New York Times*, s. E17.
- Janion, M.** (2001). Cierń i róża Ukrainy. W M. Janion, *Prace wybrane* (T. 4: *Romantyzm i jego media*, ss. 675–712). Kraków: Universitas.
- Kilbansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F.** (2009). *Saturn i melancholia. Studia z historii filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*. (A. Kryczyński, Tłum.). Kraków: Universitas.

18 Już po oddaniu tego artykułu trafił w moje ręce wywiad, jakiego Andrzej Stasiuk udzielił Dorocie Wodeckiej w „Gazecie Wyborczej” (Stasiuk, 2013) oraz tekst Stasiuka „Ciemna dolina” opublikowany w „Tygodniku Powszechnym” (Stasiuk, 2011). I wywiad, i tekst literacki są świadectwem kontynuowania drogi opisanej w moim artykule. Pozwalają mieć nadzieję, że przedstawiony przeze mnie postulat doczeka się pełnej, powieściowej realizacji.

- Kołodziejczyk, D.** (2010). „The Slavic on the Road” – Eastern European Negative Nativism in Andrzej Stasiuk’s Travelogues. *Kultura – Historia – Globalizacja*, (7). Pobrano z <http://www.khg.uni.wroc.pl/?type=artykul&id=115>
- Komar, M.** (1978). *Piekło Conrada*. Warszawa: Czytelnik.
- Kundera, M.** (1984). *Zachód porwany: eseje i polemiki*. Wrocław: Wydawnictwo Oświatowe BiS.
- Laignel-Lavastine, A.** (2010). *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapomnianiu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*. (I. Kania, Tłum.). Kraków: Universitas.
- Lepenies, W.** (1972). *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Morrison, T.** (1996). *Umłotwana*. (R. Gorczyńska, Tłum.). Warszawa: Świat Książki.
- Müller, H.** (1993). Stirb schneller, Europa. *Iztok – Iztok*, (9-10).
- Neumann, I. B.** (1993). Russia as Central Europe’s Constituting Other. *East European Politics & Societies*, 7(2), 349–369. doi:10.1177/0888325493007002006
- Said, E. W.** (2009). *Kultura i imperializm*. (M. Wyrwas-Wiśniewska, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sosnowska, A.** (2004). *Zrozumieć zacofanie. Spory historyków o Europę Wschodnią (1947–1994)*. Warszawa: Trio.
- Sowa, J.** (2011). *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Stasiuk, A.** (1998). *Jak zostałem pisarzem (próba autobiografii intelektualnej)*. Wołowiec: Czarne.
- Stasiuk, A.** (2004). *Jadąc do Babadag*. Wołowiec: Czarne.
- Stasiuk, A.** (2006). *Fado*. Wołowiec: Czarne.
- Stasiuk, A.** (2010). *Dziennik pisany później*. Wołowiec: Czarne.
- Stasiuk, A.** (2011, listopad 11). Ciemna dolina. *Tygodnik Powszechny*. Pobrano z http://tygodnik.onet.pl/33,0,70375,ciemna_dolina,artykul.html
- Stasiuk, A.** (2013, sierpień 3). Bo przecież Jezus był Polakiem. Wywiad Doroty Wodeckiej z Andrzejem Stasiukiem. *Gazeta Wyborcza*.
- Stasiuk, A., & Andruchowicz, J.** (2001). *Moja Europa*. Wołowiec: Czarne.
- Todorova, M.** (2008). *Balkany wyobrażone*. (P. Szymor & M. Budzińska, Tłum.). Wołowiec: Czarne.
- Tokarska-Bakir, J.** (2005). Topos ruin. Zbawcze narracje w najnowszej historii Niemców, Żydów i Polaków. *Krytyka Polityczna. Dziennik Opinii*, (7/8), 266–287.
- Wolff, L.** (1994). *Inventing Eastern Europe*. Stanford University Press.
- Žižek, S.** (1990). Eastern Europe’s Republics of Gilead. *New Left Review*, 1(183), 50–62.
- Žižek, S.** (2009). *Kruchy absolut*. (M. Kropiwnicki, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

From melancholy to despair. About Andrzej Stasiuk's prose works

Abstract: In *Moja Europa*, *Jadąc do Babadag* and *Fado* Andrzej Stasiuk describes his travelling to the countries of the East-Central Europe: its diminished, forgotten part, lying on the margins of History and Progress. It is a land of melancholy, of the eternal emptiness and lack. To praise it means to give an ironic response to the enthusiasm of a "return to the West", to the attempts to meet East-European stigma and to the West's fear of East-European ferocity. What is the source of this melancholy? Stasiuk refers to Cioran, his philosophy of history, his resignation and his belief in the bankruptcy of the European civilization. We know, however, that in the case of Cioran melancholy covers the memory of philosopher's commitment to Romanian fascism; his subsequent melancholy replaces responsibility. What are the wounds and silenced victims hiding in Stasiuk's melancholic landscape? What kind of responsibility does he not want to accept? In his next book, *Dziennik pisany później*, Stasiuk comes back to the same countries, this time not trying to escape the hell of questions about the East-European ethnic carnage. The author of the article analyses his turning point, using the terminology developed in Peter Hallward's *Absolutely Post-colonial* to describe the dynamics between two tendencies: *singular* and *specific*.

Keywords: Andrzej Stasiuk, East-Central Europe, postcolonial theory, Central-European melancholy
